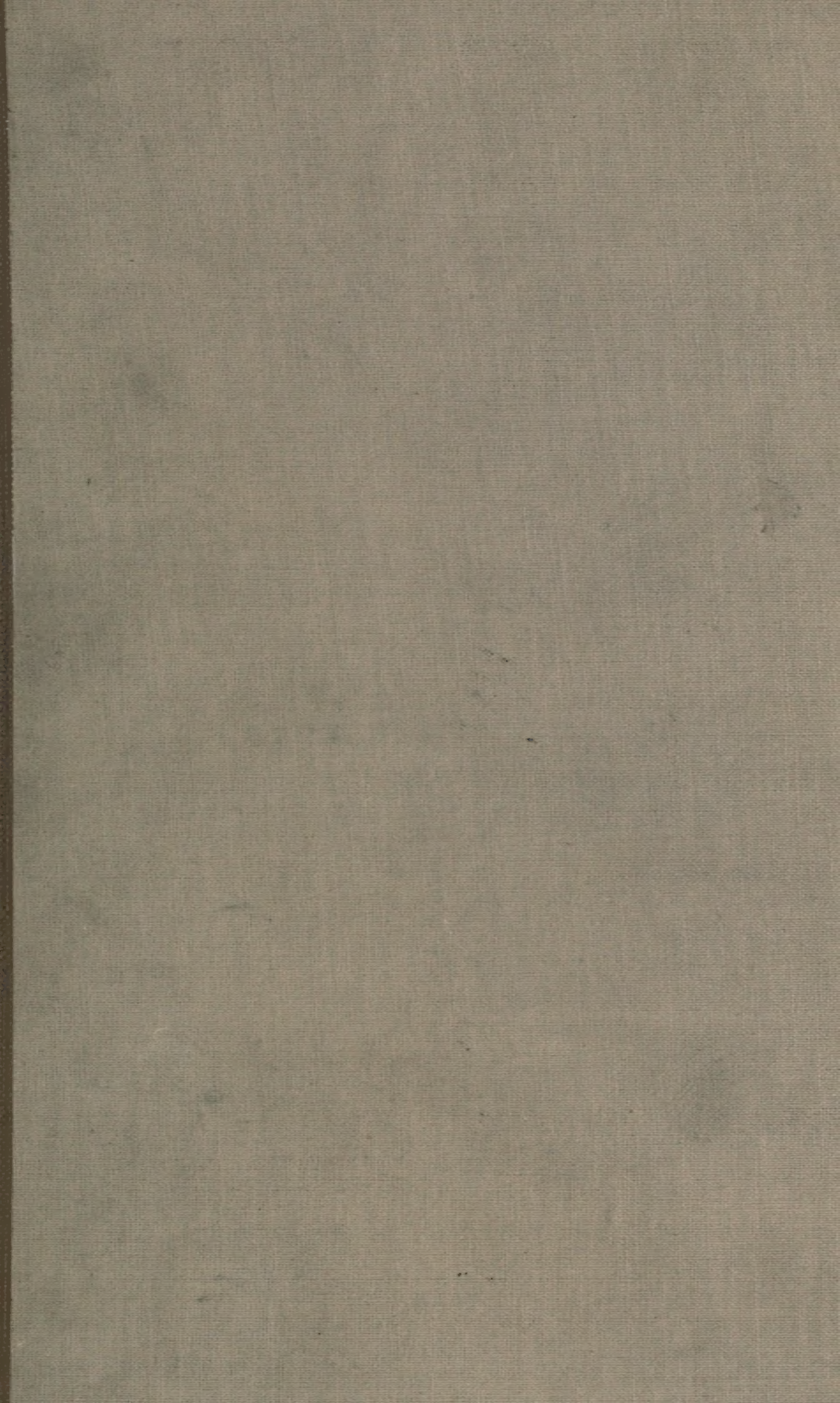






NEUE JÜDISCHE MONATSHEFTE

JAHRGANG II

1917/1918



B

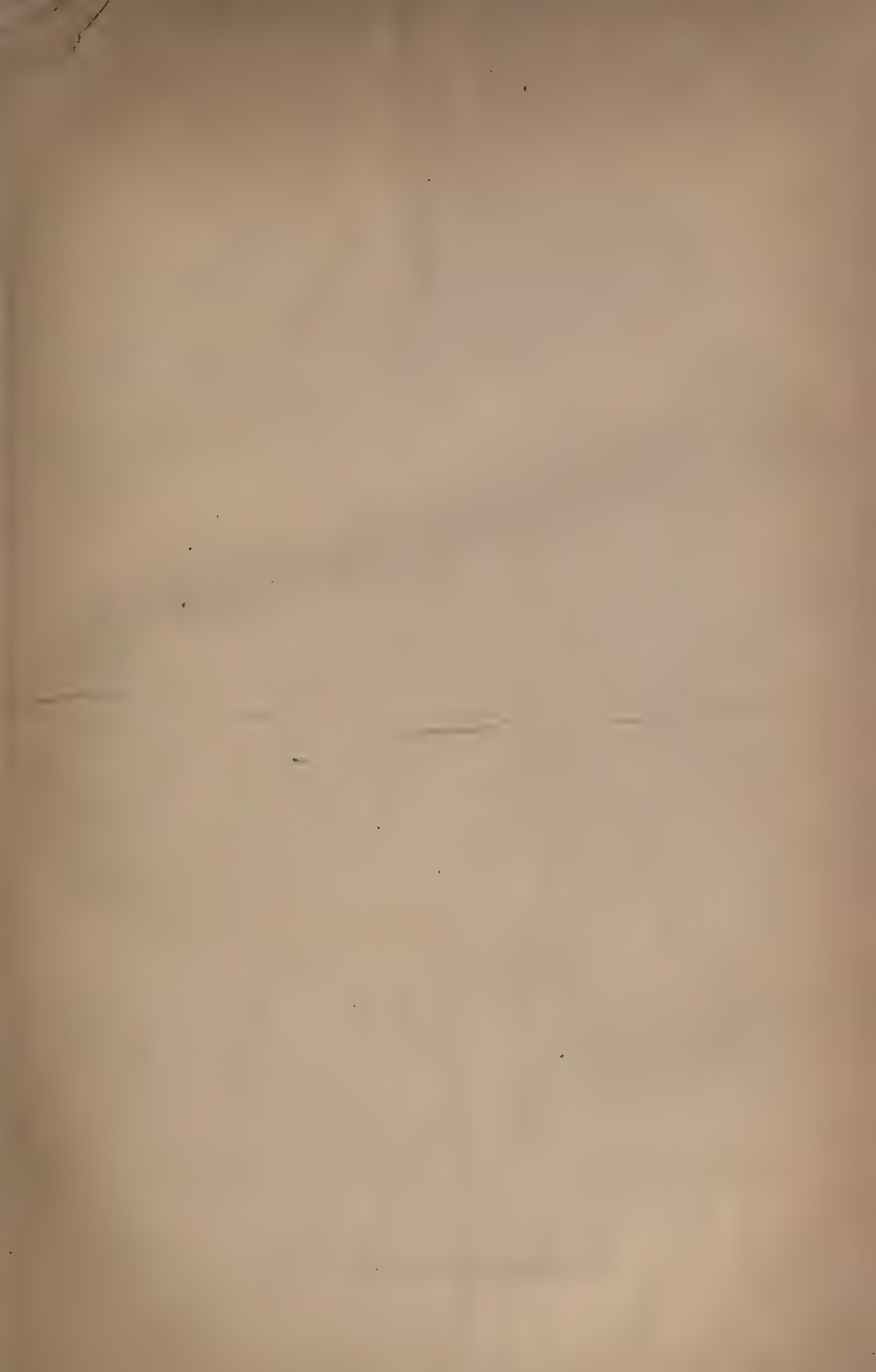
Inhaltsverzeichnis

Umschau

Literaturblatt

Berichtigungen

Bücherschau



Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang 10. Oktober 1917 Heft 1

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Antisemitismus

Von Prof. Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

Als in den Augusttagen 1914 jene unvergeßliche Welle das deutsche Gemeinempfinden hob, eine elementare Naturerscheinung, schrecklich, erhaben und schön, wie der Ausbruch eines Vulkans, da ging durch die Herzen der deutschen Juden das starke Wollen: „Jetzt fechten wir uns heraus aus dem Viertelbürgertum, dem verhaßten Metökentum, in die Vollbürgerschaft. Jetzt können und wollen wir zeigen, daß wir unser Vaterland nicht minder heiß lieben als alle anderen, jetzt wollen und werden wir beweisen, daß in uns nicht weniger Kraft und Mut und Opferfreudigkeit lebendig ist.“ Wie viele habe ich Abschied nehmen sehen, in denen dieser Doppelwunsch alle Kräfte fast zum Zerreißen spannte, der lieben deutschen Heimat zu leben und im Notfall zu sterben, aber gleichzeitig dem Namen der Väter, dem viel verlästerten, neue Ehre zu gewinnen. Es war wenig von der leichtherzigen Freude in den jungen Gesichtern meiner Schüler zu sehen, von der Lust am Abenteuer, an der Bewährung jugendlicher Kraft, die so viele andere Züge prägte: es war eher zäher Trotz, der mit zusammengebissenen Zähnen murrte: „Jetzt zeigen wir's ihnen, denen drüben — und denen hüben“.

Sie haben gehalten, was sie sich und uns gelobten. Die Statistik der jüdischen Kriegsteilnehmer wird einmal beweisen, daß sie gerade so brav und zäh zu kämpfen und zu sterben wußten, wie die christlichen Kameraden. Trotzdem sie fast überall, ungerecht gehandikapt, mit schwerem Gewicht zu laufen hatten, trotzdem sie gewiß bei gleicher Leistung nirgend die Ersten waren, die an die Reihe kamen, haben sie die beiden Ehrenkreuze und wahrscheinlich sogar den Pour le Mérite ungefähr im Verhältnis zu ihrer Anzahl in den gleichen Chargen und Jahrgängen erstritten. Jede andere Statistik wäre irreführend: da nahezu jeder höhere Offizier vom Major aufwärts das E. K. I. besitzt, während

der Jude es höchstens bis zum Leutnant bringen konnte, darf man auch nur die dekorierten nicht-jüdischen Kämpfer der gleichen Jahrgänge und des gleichen militärischen Ranges zum Vergleich heranziehen. Selbst diese Statistik wird gegen alle Hasser und Verleumder zeugen.

Und noch mehr die Statistik des Todes! Der Schlachtentod macht keinen Unterschied zwischen den Anhängern der verschiedenen Konfessionen. Und er hat genommen, was ihm nach der Verhältniszahl zukam, und wahrscheinlich mehr. Denn unsere Jungen haben sich, mußten sich mehr aussetzen als die anderen. Sie taten es schon im Frieden. Es war nicht ihre Schuld, sondern die ihrer Umgebung, wenn ihr Ehrgeiz immer etwas überheiztes an sich hatte; sie hatten es so viel schwerer, sich durchzusetzen. Darum arbeiteten sie als Gelehrte und Künstler mit Überdruck. Darum ist ihr Prozentsatz unter den verwegensten Alpengängern immer erstaunlich hoch, und die Zahl der Opfer außer allem Verhältnis gewesen. So auch jetzt. Sehr oft ist mir von Vorgesetzten gesagt worden, daß ihre Juden immer die Ersten bei jeder Meldung zu gefährlichen Aufträgen waren, ja, daß man sie um ihrer Waghalsigkeit willen tadeln mußte. Der österreichische Minister von Stürgkh sagte mir wörtlich: „Unsere Juden haben sich in der Front und hinter der Front so trefflich gehalten, daß der österreichische Staat entschlossen ist, ihren Wünschen so weit wie möglich entgegenzukommen." Und ein Generalstabsoffizier: „Zwei Vorurteile haben wir abgelegt: von der Minderwertigkeit der Reserve-Offiziere und der militärischen Unbrauchbarkeit der Juden."

Es wurde dafür gesorgt, von Anfang an, daß das Feuer unter dem Kessel ihres Ehrgeizes nicht geringer wurde. Man hat sie schwer gehandikapt, vom ersten Tage des Krieges an, und trotz, vielleicht wegen ihrer Leistungen, von Tag zu Tag mehr. Wir sprechen es in tiefer Scham aus, nicht in Scham für unser Judentum, sondern für unser Deutschtum, daß undeutsches Wesen unsere Jungen — nicht überall, aber furchtbar häufig — kränkte und beleidigte, in ihren heiligsten Empfindungen erkältete und zum Übermaß stachelte. Ich sage mit vollem Bedacht: undeutsches Wesen! Denn dem Deutschen galt immer für einen Neiding, wer den Waffenbruder schmähte, dessen Blut mit dem eigenen in eins zusammengeflossen war.

Als das schöne Kaiserwort gesprochen wurde, daß es fortan nur noch Deutsche gebe, blieb ein Teil des deutschen Volkes kalt und ungerührt, der herrschende Stand Preußens. Daß er stand und focht, brav wie je, der alte tapfere Kriegeradel, verstand sich von selbst, und es soll wahrlich nicht verkleinert werden, was er geleistet hat. Auch uns ist der Name Hindenburg ein Palladium. Aber von dem „neuen Geist" im Reiche wollte er nichts hören. Seine herrschende Stellung war gefährdet, war verloren, wenn im neuen Deutschland das ganze Bürgertum, auch die Juden, wenn gar die Arbeiterschaft zu voller Gleichberechtigung vollwertigen Bürgertums aufstieg. Und so bremste er von Anfang an und goß sein Wasser in den Wein der nationalen Begeisterung. Als Soziologe hatte ich es nicht anders erwartet: jede Gruppe wehrt sich

bis zum äußersten um ihre Stellung und hat dabei — das ist das sozialpsychologische Grundgesetz! — das beste Gewissen von der Welt. Sie ist schlechterdings nicht imstande, andere verstandesmäßige Vorstellungen und sittliche Wertungen aufzunehmen oder auch nur bei anderen zu verstehen, als die, die das Gruppeninteresse verteidigen. Das wußte der Soziologe, und dennoch litt der Mensch in mir, als nach einem Vortrage, in dem ich Ludwig Franks gedacht hatte, eines der edelsten Opfer dieses Krieges, auch Eines, der mit vollem Bewußtsein für sein Deutschtum und sein Judentum gleichmäßig in den Tod gegangen war, des ersten Reichstagsmitglieds, das geblieben war, — als damals die antisemitische Presse hohnvoll über mich herfiel: „Macht euch keine Hoffnung, ihr seid und bleibt die Pariahs Deutschlands.“

Das war noch in den ersten Kriegswochen. Schon damals stand unser alter Todfeind auf der Wacht, und seitdem, trotz allem Blut, was floß, trotz aller gemeinsamen Trauer und Not, ist er nicht müde geworden, sein Gift in alle Ohren zu träufeln, und hat leider auch dort Erfolge gehabt, wo staatsmännische Weisheit und Gerechtigkeit hätten gegen eingewurzelte Vorurteile die Oberhand behalten müssen. Wir haben die Statistik über die Juden in der Etappe und den Kriegsämtern nicht vergessen, der der Reichstag zustimmen zu müssen glaubte, um einer bösen Legende ein Ende zu machen, und von der es dann so still wurde, offenbar weil das erwartete Ergebnis nicht herauskam — oder weil man sich doch vor dem Auslande schämte? Wir haben nicht vergessen und werden nicht vergessen, daß das Preußische Ministerium des Innern seine hergebrachte Judenpolitik nicht um ein Haar änderte; es hat nach wie vor auch denjenigen ausländischen Juden die Naturalisation verweigert, deren Söhne im Heeresdienste stehen, und wir kennen wenigstens einen Fall, wo der Vater, ein seit Jahrzehnten in Deutschland wohnender Mann vom besten Rufe, noch immer nicht das deutsche Bürgerrecht erhalten konnte, obgleich sein Sohn, mit dem eisernen Kreuz erster Klasse geschmückt, vor dem Feinde geblieben ist. Und wir haben nicht vergessen und werden nicht vergessen, daß von gewissen hohen militärischen Stellen der ausdrückliche Befehl ergangen ist, nicht etwa die sämtlichen in Etappen und Garnisonen befindlichen Mannschaften, sondern nur die Juden aufs schärfste nachzumustern, und so der ganzen Gemeinschaft das Stigma des Drückebergertums aufzuprägen versuchte.

Gewiß gibt es auch jüdische Drückeberger: gibt es keine nichtjüdischen? Gewiß gibt es auch jüdische Kriegsspekulanten und Schieber: gibt es nur jüdische? Es sollte uns nicht einmal wundern, wenn es so viele, ja, wenn es ein paar mehr gäbe, als der Beteiligung der Juden am kaufmännischen Stande entspricht. Wer hat sie in den Handel hineingepreßt, weil ihnen kaum ein anderer Weg zum Aufstieg frei blieb? Wer hat im Anfang des Krieges zum Schaden des Reiches den legitimen, alteingesessenen soliden Handel mit einem Schlage fast ausgeschaltet, brotlos gemacht und dadurch viele gezwungen, auf krummen Wegen zu gehen? Wer hat sie zu Pariahs herabgedrückt und hat jetzt die Kühnheit, von ihnen, von allen, die Handlungsweise des

stolzen freien Vollbürgers zu fordern? Nicht jedem steift, leider, die Ungerechtigkeit das Rückgrat, manchem bricht sie es; nicht jeden stachelt sie zum edlen Ehrgeiz der sittlichen und beruflichen Höchstleistung, manchen macht sie auch zum Halunken. Wir sind ja doch nur Menschen! Was dem Baum Sonne und Wind, ist dem Menschen seine Ehre! Ihr habt sie uns geweigert, und jetzt scheltet ihr, daß einige von uns krüppeln?

Was oben gesündigt und zugelassen wurde, hat sich nach unten tausendfach durchgesetzt. Auch das ist ein sozialpsychologisches Hauptgesetz, daß ein Volk in seiner ganzen Masse, trotz aller Gegensätze der Klassen, die äußere Lebenshaltung der Oberklasse in Kleidung, Benehmen und Ausdruck nachahmt. Natürlich plumper und gröber! Der Reserve-Offizier, vor allem der junge, der von der Schulbank weg zum Heere eilte, der noch keine Erfahrungen aus dem bürgerlichen Leben mitbrachte, der oft schon als Knabe der gleichen allmächtigen Suggestion der Oberklasse verfallen war, ahmt in allem sein Vorbild, den aktiven Offizier, nach (hat auch gar kein anderes Modell und Muster) und daher auch in der Weise, vom und zum Juden zu sprechen. Und von da geht es zum Unteroffizier und zum Mann, im immer gröberen Milieu immer mehr vergröbert und verplumpt. Sind es beim wohlerzogenen aktiven Offizier kaum mehr als Abschattungen des Tones und der Behandlung, die freilich gerade die besterzogenen unserer Jungen besonders hart und schmerzlich verwunden, so hält der junge Reserve-Offizier Miene und Zunge weniger sorgfältig im Zaume, und bei den Unteroffizieren ist oft genug von Zaum und Zügel kaum noch die Rede. So langer Krieg macht nicht sanft und höflich, und wir verlangen gewiß nichts Übermenschliches und wollen nicht jede Entgleisung und jedes schnelle Wort tragisch nehmen: aber das muß einmal in allem Ernst gesagt werden, daß unsere Jungen draußen oft seelisch schwer leiden, und daß es manchem Vater, der den seinen hergeben mußte, den Schmerz vergiftet und den Stolz vergällt, wenn er an gewisse Dinge denkt oder andere hört. Wir sind eben doch auch nur Menschen!

Nur andeuten darf man heute, was diese antisemitische Stimmung gegen die Juden des Ostens gesündigt hat. Das ist ein langes Kapitel und kein erfreuliches. Gewiß: so langer und harter Krieg macht nicht sanft und höflich; gewiß: fremde Art ist nicht leicht verständlich, und diese Art nicht besonders ansprechend, zumal gerade der Dialekt reizt, der deutsch und doch kein deutsch ist; gewiß: der Jude des Ostens hat auch die deutsche Art nicht gleich verstanden und hat oft angestoßen, weil er nur an den Russen gewöhnt war, dessen Ehrbegriffe wesentlich — anders sind als die des deutschen Offiziers und Beamten; gewiß: es war oft harte Notwendigkeit, die dazu zwang, die Bevölkerung des eroberten Gebietes in ihrer Bewegung einzuschränken, auf schmalste Kost zu setzen, zu Zwangsarbeit heranzuziehen: aber oft hat es auch an allem guten Willen gefehlt, an Gerechtigkeit und — Menschlichkeit, und vieles, was geschehen ist, wird Deutschlands Rechnung auf Jahre hinaus schwer belasten.

Der Burgfrieden ist nicht gehalten worden. Wer ihn zuerst brach, haben wir gesehen: diejenigen, deren Privilegien vor dem Geiste des Burgfriedens nicht Bestand haben konnten, wenn er der Geist des neuen Deutschlands wurde. Man sagt uns täglich, daß wir unmöglich wirtschaftlich dort wieder anknüpfen können, wo wir am 1. August 1914 standen, und hat recht damit: aber politisch, vor allem innerpolitisch denkt man dort wieder anzufangen. Auch das ist unmöglich, aber der Herrenstand Alt-Preußens wird alles daransetzen, es zu tun. Die antisemitische Hetzmeute kläfft wieder fast ungehemmt durch alle Gassen: auch Herr Werner-Gießen steht, wo er stand.

Wir werden den Burgfrieden halten bis zum Frieden. Das sagt nicht, daß wir jede Beleidigung dulden werden. Aber wir wissen, daß wir nach dem Kriege nichts anderes zu erwarten haben als den alten Kampf in verschärfter Form. Und wir alle wissen jetzt, wir alle, was des Kampfes Ziel ist. Wir können nur frei atmen, wenn wir Vollbürger sind. Was uns aber das Vollbürgertum weigert, ist der Geist des alten Eroberertums, ist der Geist des patriarchalischen Großgrundbesitzertums, das nur so lange bestehen kann, wie es den Menschen als Objekt fremden, statt als Subjekt seines eigenen Willens betrachtet. Was uns beleidigt und in unserer Ehre kränkt, ist der üble, aber für diese Art von Betrieb unerläßliche Ton des Gutshofes. Dieser Geist und dieser Ton werden unten bis in die tiefsten Schichten nachgeahmt werden, immer gröber und plumper, so lange wie die oben die Herrenklasse sind.

Wir haben den Blutpreis ehrlich bezahlt, und wir werden um unser Recht kämpfen, das man uns freiwillig nicht gibt. Und wir wissen — gegen wen!

Über die Prophetie

Eine Bücherschau*)

Von Dr. **Elias Auerbach**, im Felde

Das alte Rätsel der Prophetie läßt die Geister nicht los. Ja man kann sagen, daß erst durch die vertiefte Einsicht, die emsige Forscherarbeit der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiet des kritischen Bibelstudiums zutage gefördert hat, jetzt eine gewisse Aussicht besteht, dem Problem näherzukommen. Denn zunächst mußte, ganz ähnlich wie in der Naturwissenschaft, der Gegenstand der Untersuchung genauer umgrenzt und festgelegt werden. Ein Beispiel mag das erläutern: Wenn man früher von Jesaja sprach, so meinte man das ganze uns vorliegende biblische Buch von 66 Kapiteln. Heute ist es

---

*) Wir bringen diesen über das gewöhnliche Maß einer Bücherschau hinausgehenden Aufsatz anstatt des Literaturblattes, das in dem nächsten Heft wieder fortgesetzt wird. D. Red.

eines der sichersten Ergebnisse der kritischen Forschung, daß dem Propheten Jesaja, der ein Zeitgenosse des Königs Hiskia von Juda am Ausgang des 8. Jahrhunderts war, nur der erste Teil des Buches bis Kap. 39 (mit Ausnahme etlicher späterer Einschaltungen) zuzuschreiben ist; daß dagegen von Kap. 40—55 ein unbekannter, während des Exils lebender Prophet spricht, den man sich gewöhnt hat als „Deuterojesaja" zu bezeichnen, und im letzten Teil des Buches ein noch jüngerer, „Tritojesaja" genannter. Man würde also hier zu ganz falschen Schlüssen kommen, wenn man etwa die Weissagungen über Kyros, die von seinem Zeitgenossen Deuterojesaja stammen, dem 200 Jahre älteren Jesaja in den Mund legen würde. Ähnlich ist auch für die übrigen Prophetenbücher erst jetzt durch philologische Forschung der Grund gelegt, auf dem fußend man zu den allgemeinen Fragen vordringen kann.

Doch diese vorbereitende Forschung ist Gelehrtenarbeit. Was dagegen jeden kulturgeschichtlich und religiös Interessierten im tiefsten berührt, das sind eben die allgemeinen Fragen und Rätsel dieser merkwürdigen Erscheinung, die innerhalb des jüdischen Volkes und auf dem Boden Palästinas erstanden, eine ungeheure Wirkung auf die Kultur aller Zeiten und Völker ausgeübt hat. Der Jude zumal muß sich darüber klar sein, daß im Prophetentum das wichtigste und echteste Denkmal des jüdischen Geistes gegeben ist.

Die Fragen nun, die sich hier aufdrängen, sind vor allem folgende: 1. Was ist das Wesen der prophetischen Inspiration? Wie kann der Prophet dazu kommen, sich als Verkünder des göttlichen Willens und Wortes auszugeben? 2. Was ist Inhalt und Ziel der Prophetie? 3. Wie kommt die eigentümliche Form der Prophetie zustande? 4. Ist der Prophet imstande, eine Vorhersage der Zukunft zu geben? 5. Wie weit ist die Prophetie von der Zeitgeschichte bedingt, und wie weit hat sie selbst führend die Zeitgeschichte beeinflußt? — Nicht alle diese Fragen sind bis jetzt schon beantwortet, und es ist fraglich, ob sie sich überhaupt heute schon alle befriedigend beantworten lassen. Aber es liegen aus den letzten Jahren immerhin einige ernsthafte Versuche vor, zu diesem inneren Verständnis der Prophetie zu gelangen; und von solchen Versuchen soll im folgenden die Rede sein.

In einem umfangreichen Werke hat Gustav Hölscher („Die Propheten", 1913, Verlag C. Hinrichs, Leipzig, VIII u. 486 S.) es unternommen, in den Kern des Problems einzudringen. Er begnügt sich nicht damit, eine Darstellung der Persönlichkeit und der Bücher der Propheten zu geben; diesem Stoff ist nur der zweite Teil des Werkes gewidmet (S. 189—458). Im ganzen ersten Teil (S. 1—188), der uns hier besonders beschäftigt, behandelt er die psychologischen und geschichtlichen Voraussetzungen des Prophetentums. Dabei holt er weit aus. Der erste Abschnitt, „Ekstase und Vision", liest sich wie eine Abhandlung aus der medizinischen Psychologie und Psychopathie, und er kann wohl am besten dadurch gekennzeichnet werden, daß wir die Kapitelüberschriften hierher setzen: Über Gemütsbewegungen. Der

Bewußtseinszustand im Affekt. Das Verhalten des Willens im Affekt. Über Sinnestäuschungen. Über Schlaf und Traum. Über Suggestion und Hypnose.

Als das grundlegende Phänomen der Prophetie sieht Hölscher die „Ekstase“ an, jenen eigentümlichen Zustand, der am ehesten noch mit dem „Trancezustand“ des hypnotischen „Mediums“ zu vergleichen ist, gekennzeichnet gleichzeitig durch eine Trübung und Einengung des Bewußtseins und seine hellseherische Erweiterung in anderer Richtung. Die Ekstase geht einher mit Veränderungen der Willenstätigkeit, indem unwillkürliche und rhythmische Bewegungsimpulse vorherrschen, und mit stärksten Gemütsbewegungen, die ihre Ursache, aber auch ihre Folge sein können. Mit der Ekstase wirken nach H. vor allem die Sinnestäuschungen und die Autosuggestion zusammen, um die „Vision“ zustande zu bringen.

Man sieht aus diesen kurzen Hinweisen, daß Hölscher bestrebt ist, die Prophetie aus anderen uns geläufigen Erscheinungen des normalen und krankhaften Seelenlebens abzuleiten. Die folgenden Abschnitte des Buches „Die ältere Mantik“ und „Das ekstasische Prophetentum“ suchen die Prophetie geschichtlich und völkervergleichend in einen breiteren Zusammenhang einzuordnen. Zauberwesen und Wahrsagertum der alten Völker werden zum Vergleich herangezogen aus Arabien, Ägypten, Assyrien und Babylonien. Ganz besonderer Nachdruck wird auf die ekstatischen Kulte des alten Kanaan und Syrien gelegt, und hier kommt Hölscher zu einem bündigen Schluß (S. 140—142): das israelitischen Ekstatikertum ist kanaanäischer Herkunft. In einem kurzen Abschnitt (S.159—188) wird dann noch die Entwicklung des ältesten israelitischen Prophetentums und seiner leitenden Gedanken bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts, bis zum Auftreten der Schriftpropheten, behandelt.

Dann endlich geht Hölscher zu den „großen Propheten“ von Amos bis Deuterojesaja und den letzten Ausläufern der biblischen Prophetie über (S. 189—358). Unser Interesse wächst: denn grade diese Gestalten verkörpern uns ja den klassischen Begriff des Prophetentums, und in ihr Verständnis wünschen wir vor allem einzudringen. Aber wir erleben eine herbe Enttäuschung: Alle die schönen, im ersten Teil mit soviel Gelehrsamkeit behandelten Begriffe sagen uns hier gar nichts. Ekstase, Halluzination, Hypnose, Suggestion und Autosuggestion erklären vielleicht manches an den älteren Gestalten eines Samuel, Elia und Elisa, auch an den späteren „Apokalyptikern“ Hesekiel, Deutero-Sacharja, Daniel und Henoch bis hinab zur Apokalypse des Johannes — aber mit Amos treten wir in eine neue Welt, in der sie völlig versagen!

Der Grund ist leicht zu erkennen. Was Hölscher gibt, ist wenig mehr als ein scheinwissenschaftliches Mäntelchen, erborgt von der modernen Psychologie. Es ist notdürftig brauchbar zur Einkleidung gewisser äußerer und äußerlicher Erscheinungsformen, die auch das spätere, klassische Prophetentum hie und da nicht ganz abgestreift hat, weil sie aus altem überkommenenem Formenschatz stammten. Aber

glaubt jemand im Ernst, daß der schwere sittliche Zorn eines Amos, die schwermütigen Gleichnisse Hoseas, die leuchtenden Visionen Jesajas, die wundervollen Dichtungen und Bilder Jeremias durch das W o r t Ekstase oder Autosuggestion dem elementaren Verständnis irgendwie näher gebracht sind? Nicht auf die ekstatische Form der prophetischen Rede kommt es an, sondern auf die Form schlechthin, und diese Form ist auch nur Ausdruck eines Inhalts, in dem das eigentlich Entscheidende für unser Werturteil beschlossen ist. Das „ekstatische Prophetentum" ist überhaupt kein Begriff, der auf die klassische Prophetie anwendbar ist. Ekstatiker im Sinne Hölschers sind die Baalspriester, die um den Karmelaltar rasen und sich blutige Schnitte beibringen, sind die „Prophetenschüler", nach deren wirbelndem Tanz Saul halbtot hinsinkt, sind die tanzenden Derwische des Islam und die Fakire Indiens. Aber in einem ganz anderen Sinne sind es Jeremia und Deuterojesaja, in demselben Sinne vielleicht wie Tyrtäus, Franziskus von Assisi, Giordano Bruno, Schiller, Tolstoi, Nietzsche: Männer einer lodernden Begeisterung, die Inhalt und Form gleichermaßen in den Dienst eines geistigen Zieles stellt. Es ist also ein Mißbrauch des Begriffs der Ekstase, wenn man so grundverschiedene Erscheinungen wie die kanaanäische Mantik und die klassische Prophetie mit ihm bezeichnet. Und wenn vollends Hölscher die gewaltigen Gesichte, die in Jeremias Skythenliedern niedergelegt sind (man vgl. Jer. 4,23—26!), mit dem Wort Halluzination oder halluzinatorische Vision abtut, so ist das ein Mißbrauch mit einem naturwissenschaftlichen Begriff, den der Naturforscher am wenigsten verzeihen kann.

Am Schluß dieses Abschnittes spricht Hölscher (S. 355) vom „Erlöschen des prophetischen Geistes". Dies hätte ihm selbst zu denken geben müssen. Denn der Geist der Ekstase ist damals nicht erloschen, sondern hat dauernd weitergewirkt in den jüdischen und christlichen Apokalyptikern, in den Asketen und Derwischen, in den Geißlern und Wiedertäufern, bis herab auf unsere Zeit in den Chassidim und in okkultistischen Zirkeln. Aber die klassische Prophetie freilich, die nicht Ekstase ist, hat nur eine kurze Blüte von 200 Jahren gehabt, sie war zeitlich begrenzt wie jede große geistige Bewegung.

Weit entfernt also, uns über Wesen und Zustandekommen der prophetischen Inspiration neue Aufschlüsse zu schaffen, beschränkt sich Hölschers Untersuchung auf gewisse, im ganzen nebensächliche Begleiterscheinungen der Prophetie. Dieser Fehlschlag ist aber schon tief begründet in seiner allgemeinen Methodik, und das ist grundlegend wichtig für eine ganze Arbeitsrichtung der vergleichenden Bibelwissenschaft. Hölscher bemüht sich, wie viele andere, aus geschichtlich verwandten oder psychologisch nahestehenden Erscheinungen bei anderen Völkern des alten Orients Aufhellung für die Probleme der Prophetie zu gewinnen. A b e r d a s w e s e n t l i c h e d e r i s r a e l i t i s c h e n P r o p h e t i e i s t g r a d e d a s , w o r i n s i e s i c h v o n ä h n l i c h e n E r s c h e i n u n g e n u n t e r s c h e i d e t , nicht das, worin sie mit ihnen übereinstimmt. Das Spezifische der jüdischen Erscheinung gilt es zu erfassen. Das Geheimnis liegt darin, daß aus der gleichen

Urwurzel bei den anderen Völkern nur eine schematische — wenn auch vielleicht technisch komplizierte — Mantik herauswuchs, während die Heroen der biblischen Prophetie die an sich gleichgültige Form mit einem ewigen Inhalt erfüllt haben. Der große Historiker des Altertums, Eduard Meyer, verfällt hier in den gleichen Fehler, wenn er (in „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme", 1906) in der ägyptischen Mantik des 12. Jahrhunderts einen gleichen Formaufbau (Unglücksweissagung, abgeschlossen durch Ausblick auf eine Heilszeit) feststellt und damit eine Quelle der hebräischen Prophetie aufgedeckt zu haben glaubt. Denn nicht das Was, sondern das Wie entscheidet. Es ist hier wie beim schaffenden Dichter: Nicht darauf kommt es an, daß er einen noch nie dagewesenen Stoff behandelt, sondern darauf, ob er einen, meinetwegen tausendfach behandelten Stoff neuer, tiefer, schöpferischer gestaltet.

Über den Inhalt der Prophetie handelt Hölscher besonders in den Einzeldarstellungen der großen Propheten. Diese bieten viel Anregendes, hie und da Ausgezeichnetes. Aber es fehlt der ordnende Gedanke, da sie nur in sehr losem Zusammenhang mit dem weitausholenden psychologischen Teil stehen. Es sind mehr Einzelbilder, in sich gut abgerundet, und die Beziehungen zur Zeitgeschichte gut herausarbeitend. Ein im ganzen zuverlässig gestalteter litterar-kritischer Teil beschließt das Buch: wo die Forschung heute noch kein abschließendes Urteil ermöglicht, regt sich natürlich auch oft der Widerspruch des Lesers. Der wichtigen Frage, ob ein Vorhersehen zukünftiger Dinge den Propheten zugeschrieben werden kann, und wie, wenn das zu bejahen ist, eine Erklärung dieses Rätsels möglich wäre, ist Hölscher wie die meisten anderen Theologen gar nicht nähergetreten.

Auf ganz anderen Grundlagen baut sich das Werk auf, das uns Bernhard Duhm kürzlich gegeben hat. („Israels Propheten." Tübingen. J. C. B. Mohr. 1916. IV u. 483 S.) Wohl niemand aus der modernen kritischen Richtung ist kompetenter, über Propheten und Prophetie zu schreiben, als Duhm, denn seine Arbeiten auf diesem Gebiet, besonders die beiden großen Kommentare zu Jesaja und Jeremia, bedeuten einen Wendepunkt in der Prophetenforschung. Wie sonst selten einer verbindet Duhm scharfsinnige Gelehrsamkeit mit feinstem psychologischem und dichterischem Erfassen der Prophetenseele. Ihm formt sich der einzelne Prophet wirklich zu einer persönlichen, gerundeten, lebensvollen Gestalt, und er versteht dies nicht nur zu fühlen, sondern auch andere fühlen zu lassen.

Duhm geht nicht wie Hölscher von einer allgemeinen Theorie des Prophetentums aus. Er baut vielmehr das Gesamtbild aus der zeitlichen Abfolge und den Gestalten der einzelnen Propheten auf. Allgemeine Bemerkungen über den Geist und die Form der Prophetie finden sich genug, aber sie sind verstreut in den Darstellungen dieses und jenes Propheten. Der einigende, durchlaufende Gesichtspunkt ist der historische, und so könnte man dieses Buch eine Geschichte des israelitischen Prophetentums nennen. Wir können uns hier, wo es uns nur darauf ankommt, gewisse allgemeine Probleme der Prophetie zu beleuchten,

auf den Hauptabschnitt von Duhms Buch beschränken, der die großen Propheten von Amos bis etwa auf den Dichter der Lieder vom „Knecht Gottes“ (1. Hälfte des 5. Jahrh.) umfaßt.

In dem kurzen Abschnitt über Amos (S. 89—97) finden wir bereits fast alle wesentlichen Erkenntnisse Duhms über das Prophetentum niedergelegt. Es sind zunächst zwei grundlegende Tatsachen; die erste: mit Amos tritt ein neues in die Geschichte der Prophetie ein; die zweite: alle echten Propheten der klassischen Zeit sind Unheilsverkünder. Das Neue, das mit Amos beginnt, ist die Verdrängung der ekstatischen Mantik einer älteren Zeit durch das Geistig-Sittliche. Diese Verdrängung ist grade bei den echtesten, reinsten Prophetentypen — Amos und Jeremia — eine so vollständige, daß die neue Prophetie mit der älteren kaum in Beziehung gebracht werden kann. Dies eben, woran Hölschers Versuch gescheitert ist, hat Duhm erkannt. Der klassische Prophet will keine Orakel geben, keine Wunder wirken, keine magische Brücke zur Gottheit bauen. Sein Sinn ist auf ganz anderes gerichtet. Das Geschehen im und am Volke, also seine innere und äußere Geschichte, wird in einem weltweiten Zusammenhang und in einer direkten Verbindung mit Gott gesehen. Das nennt Duhm den Beginn der geistigen Weltgeschichte, und er nennt darum — mit Recht — das Prophetentum „die größte Bewegung in der geistigen Entwicklung der Menschheit“ (S. 112). Aber diese völlige Neuartigkeit der Erscheinung würde jede Darstellung der Prophetie, auch die Duhms, klarer, in sich geschlossener und sogar ergiebiger werden lassen, wenn von den „Vorstufen“, die gar keine Vorstufen *dieser* Erscheinung sind, und von den Nachläufern, die innerlich in keiner Beziehung mehr zu ihr stehen, möglichst ganz abgesehen würde. Wir erfassen auch die klassische Philosophie der Griechen besser, wenn wir sie etwa von Thales bis Aristoteles rechnen, als wenn wir ihre Grenzen von Hesiod bis Plotin stecken. Der prophetische Gedanke, der von Amos an die Prophetie beherrscht, ist: Das Gut und Böse des Menschen (und des Volkes) ist es, was sein Schicksal und seine Geschichte bedingt und formt; und der Leiter dieser Geschichte ist Gott.

Hieraus verstehen wir auch das Zweite: warum der wahre Prophet Unglücksprophet sein muß. Die Aufgabe, die ihn zum Reden treibt, ist die sittliche Leitung des Volkes, und solange er Böses sieht, muß er Unheil künden. Denn die Gesunden bedürften des Arztes nicht; der Prophet aber will und muß Arzt seines Volkes sein.

Des weiteren entwickelt *Duhm* an der Gestalt des Amos, was den Propheten zum Reden treibt, also Art und Form seiner *Inspiration*. Hier findet er eine glückliche Formel, die seinen Gegensatz zu Hölscher treffend kennzeichnet: Es ist nicht psychischer Zwang, sondern *moralische Notwendigkeit*, was den Propheten zu reden zwingt. Freilich geht auch Duhm nicht auf die Frage ein, ob diese Notwendigkeit aus der Seele des Propheten selbst entspringt oder ob sie, wie die ältere Theologie lehrt, von außen und oben in den Propheten hineingetragen ist. Hier ist nicht der Ort, diese tiefsten Fragen der Prophetie

zu erörtern[1]). Für die Entscheidung im ersten Sinne spricht Duhms treffender Hinweis, daß die Form, in der die Prophetie auftritt, für sie wesenhaft ist, und diese Form trägt den Stempel der Persönlichkeit. Diese Form ist die poetische, und sie ist nicht zufällig oder künstlich, sondern notwendig (S. 95). Wie tief der Zusammenhang des prophetischen und des dichterischen Schaffens hinabreicht, das hat auch Duhm nicht bis in die letzten Gründe verfolgt. Eine eindringende Betrachtung zeigt, daß sie wesensgleich sind: nur daß beim Propheten das dichterische Schaffen unter der richtenden Herrschaft einer überwertigen Idee steht, der Idee des Sittlichen.

Sehr klar tritt die Art des prophetischen Schaffens in den Visionen zutage. Wir stellen uns unter dem Einfluß der späteren apokalyptischen Schilderungen eines Ezechiel oder Daniel gewöhnlich unter einer Vision etwas ganz anderes vor, als was es bei den echten klassischen Propheten ist. Ein an sich gleichgültiges, alltägliches, aber wirkliches Vorkommnis erscheint dem ständig gespannten Prophetengeist als geheimnisvolle Beziehung auf das Schicksal seines Volkes. Das ist Vision. Dieser Definition ist Duhm (S. 92 u. 93) sehr nahe gekommen. Das wesentliche der Vision ist die auch dem genialen Dichter eigene innere Verknüpfung von scheinbar ganz fernliegenden Dingen. Den alltäglichen Anblick der Arbeit des Töpfers formt Jeremia zu dem wundervollen Gleichnis: wie Ton in der Hand des Töpfers seid ihr in Gottes Hand. Eine besondere Stellung nehmen vielleicht die Berufungsvisionen ein; aber es würde zu weit führen, hier näher auf sie einzugehen.

Für die Gottesidee der Propheten findet Duhm gleichfalls schon bei Amos den wichtigsten allgemeinen Satz: Gott ist ein sittliches Wesen: Gott sucht man, wenn man das Gute sucht (S. 132). Den schärfsten Ausdruck findet dieser Gedanke bei Jeremia (22, 16) in dem herrlichen Wort über König Josia: „Er schaffte Recht dem Armen und Elenden: heißt das nicht, mich erkennen? spricht Gott.“ Man darf sogar sagen: Gott und die sittliche Idee sind eins. Damit beginnt ein neuer Schöpfungstag in der Menschengeschichte.

Nachdem wir schon in der kurzen Darstellung des Propheten Amos Duhm's wichtigste allgemeine Gedanken über Prophetentum gefunden haben[2]), können wir uns über alles Weitere kurz fassen. Aber die weiteren Kapitel in Duhms Buch, über Hosea, Micha, Jesaja und besonders über Jeremia, sind Kunstwerke von hohem Range und bringen eine Fülle von Erkenntnissen über Wesensart und Wollen dieser Männer. Hierbei verdichtet sich für den, der von der Bibel selbst an das Buch herangeht, auch in Duhms Darstellung der Eindruck, daß nicht der wegen seiner glänzenden Sprache leicht überschätzte Jesaja, sondern der

[1]) Für die Erörterung dieser und anderer grundsätzlicher Fragen muß ich auf mein demnächst erscheinendes Buch „Die Prophetie“ verweisen.

[2]) Diese wenigen Seiten in Duhms Buch geben auch über die Gestalt des Amos selbst mehr wirkliche Erkenntnis, als das ganze jüngst erschienene Büchlein von Hans Schmidt „Der Prophet Amos“ (Tübingen, J. C. B. Mohr. 1917).

schlichtere, aber viel tiefere, gemütsreichere und einheitlichere Jeremia der größte der Propheten ist. Auch als Dicher ist er unstreitig der erste, wenn man. wie Duhm es in bahnbrechender Weise getan hat, seine Gedichte von allem späteren Beiwerk der Ergänzer säubert. Stücke wie Jer. 4,23—26; 9,9; 9,19—21; 13,15—18; 31,14—20 haben nicht ihresgleichen in der Bibel an dichterischer Schönheit, und 20,7—9;14—18 an ergreifender Tragik.

Recht geben muß man Duhm auch in allem Wesentlichen bei der völligen Ablehnung, die er Ezechiel widerfahren läßt. Dieser Mann ist zweifellos zu unrecht unter die großen Propheten gekommen. In manchem anderen kann man, wie es bei einem so umfangreichen Werke nur natürlich ist, gegen Duhms Darstellung Einwendungen erheben. Seine Stellung zur Frage der „Weissagung" ist nicht klar dargelegt; hier sind noch neue Erkenntnisse zu holen. An einer Stelle (S. 278) verwundert sich Duhm, daß Jeremia eine doppelte Weissagung gibt, während doch das Geschehen nur eindeutig sein kann. Aber eine eindringende Untersuchung zeigt, daß dies nicht die Ausnahme, sondern die Regel ist! Aus einzelnen Stellen geht Duhms Meinung hervor, daß dem Propheten die Gabe verliehen ist, in der Tat Zukünftiges vorauszusehen; auch hier muß ich einen Zweifel äußern, der auf kritischer Durchforschung des gegebenen Materials beruht.

Es ist schon gesagt worden, daß Duhms Buch durch eine engere Spannung des Rahmens wohl noch gewonnen hätte. Der erste Teil, der die älteste Zeit behandelt (S. 13—88), gibt bei der Unsicherheit der Grundlagen mehr eine Geschichtskonstruktion als eine Geschichtsdarstellung und trägt zum Verständnis der eigentlichen Prophetie kaum etwas bei. Ebenso ist der letzte Teil (S. 319—464) mit geringen Ausnahmen Erscheinungen des biblischen Schrifttums gewidmet, die man nur in sehr bedingter Weise der Prophetie zurechnen kann. Geht doch Duhm so weit, hier auch das Buch Hiob zu besprechen. Freilich ist diese Besprechung selbst, ebenso wie die der Lieder vom „Knecht Gottes" (die der klassischen Prophetie noch zugehören) einer der Höhepunkte in Duhms Buch.

Aber alles in allem: Duhms Buch ist ein hervorragendes Werk. Obwohl er keine systematische Zusammenfassung seiner Anschauungen über die Prophetie gibt, erfahren wir doch eine Fülle von Bereicherung unserer Kenntnis über diese große Erscheinung. Wir hoffen und wünschen, daß sich Duhm noch entschließen möge, eine solche abschließende prinzipielle Darstellung zu geben.

Auf einen solchen allgemeinen Überblick über die Prophetie ist ein kleines, populär gehaltenes Werk von H e r m a n n G u n k e l angelegt („Die Propheten". Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht 1917. 145 S.). Gleich das erste Kapitel „Die geheimen Erfahrungen der Propheten" geht auf die schwierigste Kernfrage, das Wesen der prophetischen Inspiration, los. Aber beeinflußt vielleicht von den Anschauungen Hölschers glaubt auch G u n k e l in der Ekstase der ältesten „Propheten"

und in den apokalyptischen „Gesichten“ der jüngsten das Grundphänomen sehen zu müssen — eine Auffassung, die wir bereits abgelehnt haben. Sie führt ihn dazu, daß er z. B. auch in der Vision des Amos vom Herbstobst (Amos 8, 1) und des Jeremia vom Mandelzweig (Jer. 1, 11) das Bild für ein nur geistig geschautes erklärt, während in Wirklichkeit grade das tatsächliche Erlebnis die Grundlage der Vision gibt, das „Visionäre“ aber nur in der Verknüpfung und Benutzung des sich darbietenden Symbols liegt. Was der Prophet als „die Hand Gottes“, „das Wort Gottes“ anspricht, ist nicht das Erlebnis an sich, sondern die blitzgleich aufschießende besondere Assoziation, die sich ihm daran schließt. Es kann uns also nicht wundernehmen, daß Gunkel zum Beleg seiner Ausführungen oft auf Ezechiel zurückgreift; aber Duhm hat mit Recht darauf hingewiesen, wie stark die von Ezechiel geschilderten seelischen Vorgänge ins Gebiet des Krankhaften hinüberspielen, während bei den echten Propheten davon keine Rede sein kann. Sehr zu begrüßen ist aber die nüchterne Vorsicht, mit der Gunkel am Ende dieses Abschnittes die ekstasische Form hinter den geistigen Inhalt der Prophetie zurücktreten läßt (S. 29), und mit der er den erfüllten Weissagungen, über denen so viele alles andere übersehen, den Hinweis auf die zahlreichen unerfüllt gebliebenen gegenüberstellt.

Das zweite Kapitel behandelt „die Politik der Propheten“. Dieses halten wir für das schwächste des Buches. Das liegt wohl vor allem daran, daß — die Propheten eben keine Politiker waren. Bei dem Versuche, sie doch als solche zu werten, verfällt Gunkel in die gewaltsamsten Umkonstruktionen der Geschichte (vgl. S. 41, 43, 57). Die Propheten haben nie nach politischen Motiven gehandelt, sondern sittliche Motive in die Politik einführen wollen. Deshalb kann es z. B. nie gelingen, einen einheitlichen politischen Gesichtspunkt in die von Extrem zu Extrem springende Handlungsweise Jesajas zu bringen. Für verfehlt müssen wir auch Gunkels Gedanken halten, daß neben der Unheilprophetie dauernd eine starke Heilsprophetie einhergegangen sei, deren Vertreter wir als echte Propheten werten müßten, die aber nur nicht die Aufnahme in den Kanon erreicht haben. Demgegenüber hat zweifellos Duhm recht; und die unanfechtbare Autorität eines Jeremia (28, 8) lehrt, daß er selbst die Heilspropheten nicht anerkannt hat. Aber hat nicht grade Jeremia auch Heilsweissagungen hinterlassen (29, 11—14; 31, 15, 19, 20; 32, 15)? Das ist besonders lehrreich: Der echte Prophet muß immer gegen den Strom schwimmen; Heil darf er erst weissagen, wenn alles im vollendeten Unglück verzweifelt. Darum sind er und Deuterojesaja echte Propheten, aber Hananja (Jer. 28) oder die Ahabs-Propheten (I. Kön. 22, 6) sind es nicht.

Im Abschnitt „Die Religion der Propheten“ gibt Gunkel eine im ganzen ausgezeichnete Darstellung der Inhalte der Prophetie. Störend ist hier nur die in der bibelkritischen Schule zum Schema und Dogma gewordene Auffassung vom „nationalen Gott“. Der Gottesbegriff aller klassischen Propheten, vom alten Amos bis zum Dichter der Ebed-

Jahwe-Lieder ist rein universalistisch (wir werden auf dieses Problem noch im folgenden zurückkommen). Seine „nationale“ Färbung bekommt er nur dadurch, daß die Propheten ihrem Volk die Rolle des Gottesvolkes zuschieben; aber nicht als Tatsache, sondern als Aufgabe, nicht als gnadenvolle Auserwählung, sondern als lastende Verpflichtung (s. bes. Amos 3,2). Mit vollem Recht betont Gunkel (S. 90 unten) den fundamentalen Unterschied zwischen jüdischer Prophetenreligion und Christentum: Der Grundbegriff des Judentums ist sittliche Freiheit und sittliche Tat, der Grundbegriff des Christentums ist Gnadenwahl und Erlösung. Was Gunkel im Anschluß daran über die sittliche Leitung des Volkes durch die Propheten sagt, wäre geeignet gewesen, den ganzen zweiten Abschnitt zu ersetzen. Der Bedeutung der Prophetie als kulturgeschichtliches Phänomen wird er durchaus gerecht.

Ein letztes Kapitel „Schriftstellerei und Formensprache der Propheten“ enthält viele feine Bemerkungen. Hier ist der feinsinnige Bearbeiter der biblischen Sagen und Märchen auf einem Gebiet, für das er eine besondere Sachverständigkeit mitbringt. Zu bedauern ist nur, daß er hier bei der schriftstellerischen Charakteristik Jeremias durch eine unzureichende textkritische Sichtung des Stoffes (die nur im Anschluß an Duhms Arbeiten zu gewinnen ist) sich die Erfassung gerade dieser gewaltigsten dichterischen Persönlichkeit unmöglich gemacht hat.

Der jüdische Leser wird sich vielleicht schon verwundert gefragt haben: Gibt es denn gar keine ernsten jüdischen Arbeiten, die auf diesem doch so eminent jüdischen Gebiete der Forschung genannt zu werden verdienen? Es ist beschämend, daß man sagen muß: jüdische Arbeiten von wissenschaftlichem Range gibt es in der Tat in der Bibelforschung und insbesondere in der Prophetenforschung recht wenige. Das meiste, was sie zu der umfangreichen Literatur beisteuern, kommt nicht über rhetorische Apologetik oder dogmatische Polemik hinaus.

Um so freudiger ist es zu begrüßen, daß vor kurzem eine jüdische Arbeit über den sittlichen Inhalt der Prophetie erschienen ist, die nach Methode, Inhalt und Stil auch den höchsten Anforderungen des historisch und philosophisch Denkenden Genüge leistet. Es ist die kleine Schrift von Benzion Kellermann: „Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung“ (C. A. Schwetschke u. Sohn, Berlin 1917; 71 S.). Auf jeder Seite tritt die gründliche philosophische, insbesondere logische Schulung des Verfassers hervor, und ebenso bemerkt der Kenner die völlige Vertrautheit Kellermanns mit der modernen Bibelforschung, obwohl Bemerkungen hierüber nur gelegentlich in einigen Anmerkungen nebenherlaufen. Die Schrift ist, weil sie sich einer strengen philosophischen Terminologie bedient, nicht ganz leicht zu verstehen, aber sie schöpft ihren Gegenstand bis in die Tiefe aus.

Äußerlich geht Kellermann von dem Widerspruch gegen eine Abhandlung von Ernst Troeltsch (im „Logos“, Bd. VI, Heft 1) aus, die eine im ganzen sehr absprechende Wertung des Prophetismus und seiner Ethik gibt, beide für durchaus sozial und national gebunden

und darum für jedes allgemeinen kulturgeschichtlichen und philosophischen Wertes bar erklärt. Die prophetische Ethik, sagt Troeltsch etwa, ist lediglich die beschränkte Nachbarethik einer primitiven Bauernsippe; sie ist unlösbar an die jüdische Gemeinschaft gebunden und steht und fällt mit dieser: darum kann sie weder einem höheren Individualismus noch einer höheren Menschheitsidee dienen. Gegenüber solchen und ähnlichen Sätzen, die alle bisher von der Prophetenforschung erarbeiteten Ergebnisse umwerfen, weist Kellermann zunächst die Unzulänglichkeit der von Troeltsch angewandten religionspsychologischen Methode nach (ein Nachweis, dessen Wiedergabe hier zu weit führen würde). Weiter aber untersucht er positiv Schritt für Schritt die „prophetische Ethik" nach Form, Inhalt und Reichweite. Er zieht hierbei, und mit Recht, auch Deuteronomium, Hiob und die Psalmen heran, weil diese Schriften Auswirkungen der prophetischen Ethik darstellen.

Als Prinzip der prophetischen Moral erkennt Kellermann (S. 13—18) die G l e i c h h e i t d e s M e n s c h e n v o r G o t t. Er erweist sie mit bündigen Belegen an den Begriffen des Ger („Fremdling") und Rea („Nächster"), in ähnlicher Weise, wie es jüngst N e u b a u e r in seiner Schrift „Bibelwissenschaftliche Irrungen" (Berlin 1917, Verlag Louis Lamm) getan hat. Weiterhin widerlegt er (S. 18—25) die Behauptung Troeltsch's, daß die prophetische Ethik, die nur die Ethik Israels ist, Recht, Moral und kultische Sitte in völliger Ungeschiedenheit und Gleichwertigkeit nebeneinanderstellt. Vielmehr zeigt er an der Hand bekannter Stellen (vor allem Amos 5,21 ff.; Hosea 6,6; Jesaja 1,10 ff.; Micha 6,8; Jeremia 7,21 usw.), daß die gesamte klassische Prophetie die Sittlichkeit aus der Sphäre der Kultreligion herausgehoben und in scharfem Gegensatz zu dieser als das einzig Verpflichtende hingestellt hat.

Ganz ausgezeichnet ist der Abschnitt „Nationalismus und Universalismus" (S.25—30). Die Auserwählung Israels faßt Kellermann, genau wie wir es oben ausgeführt haben, nicht als historisches Faktum oder Privileg, sondern als sittliche Forderung und erhöhte Verantwortlichkeit (S. 25). Bis ins Tiefste greift er in der Feststellung des prophetischen Gottesbegriffs. Die Propheten interessiert von Gott nur, was er will, nicht, was er ist (S. 26). Entscheidend ist die oben schon angeführte Stelle aus Jeremia (22,16): Recht tun heißt Gott erkennen. Daher schließt Kellermann richtig: In der prophetischen Religion ist Gott und Sittlichkeit nicht nur eine Einheit, sondern identisch (S. 29). In diesem sittlichen Ideal, das durch die Verbindung mit der Gottheit in unerreichbare Höhe und Ferne gerückt ist (wie jedes Ideal!), liegt der höchste denkbare Universalismus. Der jüdische Nationalismus findet in ihm sein Korrelat; er verbindet sich mit ihm durch die Idee des Messianischen Zeitalters. Wie wenig die Propheten national beschränkt dachten, zeigt schlagend die einfache Tatsache, daß viele ihrer größten den Untergang ihres Volkes weissagten (S. 36).

Übergehen können wir die Darstellung der Ethik des Deuteronominums (S. 36—44). Dagegen bedarf es noch einiger Worte über Keller-

manns Auffassung der moralpsychologischen Bedeutung Ezechiels (S. 44 bis 51), da wir diese Auffassung nicht teilen. Ezechiel will nur immer die letzte Tat gewertet wissen: Wenn der bisher Fromme schlecht handelt, wird seine frühere Frömmigkeit ausgelöscht; wenn der Frevler gut handelt, wird seines Frevels nicht mehr gedacht. Es gibt für ihn also keine einheitliche Persönlichkeit, aus der die sittlichen Handlungen hervorquellen. „Vielmehr setzt der Charakter die sittliche Tat voraus und hat nur soweit Realitätswert, als die sittliche Handlung reicht." (S. 47.) Kellermann hält diese Anschauung für einen gewaltigen Fortschritt zu einer individuellen Ethik; uns erscheint sie als sehr zweischneidig. Sie „atomisiert" die Persönlichkeit völlig. Aber die sittliche Persönlichkeit, die hinter und über der einzelnen Handlung steht, muß und wird immer die Grundlage jeder gesunden Ethik bleiben. Ezechiels Anschauung führt leicht (und hat geführt!) zu Überschätzung und rechnender Verwertung der einzelnen Handlung (Werkheiligkeit), ebenso aber auch zu dem gefährlichen, später in der christlichen Kirche überwuchernden Gedanken, daß diese Auslöschung alles Vorhergegangene ja immer wieder durch Buße, Reue und Beichte zu erreichen sei. Demgegenüber erscheint uns das Streben der großen Propheten nach „Reinigung des Herzens" d. h. Versittlichung der Persönlichkeit als der rechte Weg der Ethik.

Solche kleineren Abweichungen können aber das Gesamturteil nicht verändern: Kellermann hat in vorbildlicher Weise eine systematische Zusammenfassung und philosophische Wertung der Grundideen der Prophetie gegeben. Dabei ist seine Polemik nicht nur vornehm, sondern überhaupt frei von jedem persönlichen Moment, bei aller sachlichen Schärfe, und nur auf das Geistige gerichtet. Möchte solche Bearbeitung der Einzelprobleme bald Nachfolger finden!

Nach dieser Überschau der neuesten Literatur über das Prophetentum seien noch kurz einige Gesichtspunkte für die weitere Forschung auf diesem Gebiete gegeben.

Eine wichtige Tatsache ist, daß die klassische Prophetie, die allein weltgeschichtliche Bedeutung gewonnen hat, sich nur über etwa zwei Jahrhunderte erstreckt: von Amos (um 750) bis Deutero-Jesaia (um 540). Es ist hier nicht anders wie bei der klassischen Literatur der Griechen. Vielleicht hatte die klassische Prophetie Vorläufer, wie sie Nachzügler hatte; aber wir können nur über das urteilen, was wir besitzen. Eine weitere, bisher nicht gewürdigte Tatsache ist, daß alle großen Propheten Judäer waren. Nur das Judäertum hat sich hier schöpferisch erwiesen. Auch der Benjaminit Jeremia fühlt sich ganz als Judäer und muß zu diesen gerechnet werden; ebenso Hosea, der sein engster Landsmann war [3]). Das ist deswegen wichtig, weil dieser südliche Zweig der Hebräer, der erst zu Davids Zeit in die volle Seßhaftigkeit einrückte, überhaupt, auch im Kultus, nur sehr wenig

[3]) Der Versuch von Hans Schmidt (in dem oben erwähnten Buch), Amos zum Nordisraeliten zu stempeln, muß als mißglückt bezeichnet werden.

von Kanaanäischem beeinflußt worden ist. Schon deshalb ist es nicht angängig, die Prophetie (wie Hölscher tut) von der kanaanäischen Mantik herzuleiten. Dafür haben die Judäer durch die Leviten, Rekabiten, Kalibbiter, Keniter und andere Wüstenstämme noch spät urwüchsige und großzügige Anschauungen in sich aufgenommen und zur Einheit gebracht.

Ein tieferes Eindringen aber in das Wesen der Prophetie wird kaum von der Geschichte her, auch nicht aus der vergleichenden Religionsgeschichte, zu erreichen sein, sondern nur durch psychologische Vertiefung in die einzelnen Propheten. Was in der Seele des Propheten vorgeht, daß er sich unterfängt, sein Wort als das Wort Gottes zu bezeichnen, das gilt es zu erforschen. Hölschers Grundgedanke war also sachlich richtig, aber seine Durchführung methodisch falsch. Wir müssen den inneren Stimmen lauschen, denen die Propheten gelauscht haben. Dann wird sich zeigen, daß Form, Inhalt und Verbindung ihrer Gedanken unlösbar miteinander verknüpft sind; daß die Art ihres Schaffens dieselbe ist wie beim genialen Schaffen überhaupt; daß Brüder ihres Geistes in anderem Gewande auch zu anderen Zeiten und bei anderen Völkern bis in unsere Tage aufgetreten sind; daß aber diese jüdische Prophetie, die durch ihre Größe, Wucht und Geschlossenheit eine Welt erobert hat, den lautersten Spiegel des jüdischen Geistes bietet: des übermächtigen Triebes zur Sittlichkeit und des rastlosen Ringens um die göttliche Gerechtigkeit auf Erden.

Franz Werfel

Von Dr. Rudolf Kayser, Berlin

I.

Die letzte Stufe in der Geschichte der deutschen Lyrik ist Stefan George. Er gibt nicht mehr Referate über zufällige Erlebnisse und Gefühle, sondern den Kosmos als festliches Sprachgebilde; kein anderes Erlebnis wird verraten als das umfassende der Welt.

In den Jüngeren braust eine wildere und politische Musik. Für sie erschöpft sich die Wesenhaftigkeit der Welt nicht mehr in reiner Form, sei sie auch noch so sakral. Sie ist vielmehr in der lebendigen Menschenwelt: nicht aber als Reiz und Erschütterung, sondern in der Hingabe an den Geist als dem Zweck der Erde.

Franz Werfel war der erste und bis heute hinreißendste Sänger dieser neuen Gesinnung. Er stürmt dahin in der Besessenheit seines Menschentums; der Rhythmus seiner Verse ist der seines Bluts. Er ist daher auch der einzige Dichter unserer Zeit, der völlig die Tragikomödie des Literaten überwunden hat: die Welt als Vorwand nehmen zu müssen für die eigene Besonderheit.

Franz Werfel hat nicht jene georgesche Feierlichkeit der Sprache, die nicht Welt bedeutet, sondern die in Form verwandelte Welt ist. Doch ebenso fern liegt ihm auch bloßer Impressionismus: das glaubenslose Nachzeichnen von Verhaltungsweisen; das Eindringen jedes Zufalls in das Ich; das kritiklose Erleben. Denn auch für Werfel bedeutet Welt ein Wesen: doch weder das in sich beruhigte Sein noch die Summe psychischer und optischer Reize; vielmehr: menschliches Leben; Körperlichkeit und Leidenschaft der Erde; Lust, Leid und alle Problematik des Ichs. Seiner Gefühle Objekt ist weder der Kosmos noch die nur triebhafte Natur, sondern: die Menschlichkeit in all der Fülle und Buntheit ihrer Motive und Sensationen.

Gefühle dieser Menschenwelt gegenüber sind aber auch Entscheidungen. Es geht nicht an, sich mit den sachlichen Beziehungen zwischen Subjekt und Objekt zu begnügen. Wir müssen Stellung nehmen, unser Gefühl verstärken durch ein Ja oder Nein.

Denn Werfel ist kein Verzückter, den Weite und Dichte der Welt mystisch berauschen. Er ist nicht der jubilierende Betrachter der irdischen Substanz, für den viele ihn halten. Er ist selbst vor allem ein Mensch: dem die Bewegungen der Erde im Blute liegen und der die Ereignisse spürt: nicht durch Einfühlung, sondern durch die Universalität des Seins, dessen Gefäß er ist. Daher ist er der menschlichste Dichter dieser Zeit, wobei der Doppelsinn des Wortes Absicht ist: als ein Künstler, der die menschlichen Leidenschaften besitzt und sich gleichzeitig zu ihnen als der objektiven Welt entscheidet. In dem Masse, wie eine Leidenschaft ihn beherrscht, ist sie für ihn auch das Wesen der Menschenwelt. Die Intensität seines Erlebens formt die Extensität der Erde.

Es ist daher begreiflich, daß die drei Gedichtbücher Werfels die Welt verschieden akzentuieren, daß in ihnen die menschliche Problematik nicht neben- sondern nacheinander besteht, daß sie „drei Reiche" sind. Es wäre aber ein großer Irrtum zu glauben, daß der Dichter in diesen Reichen absolutistisch regiere. Seine Gegenstände sind ihm nur untertan, soweit sie ihm gleichen. Es gibt für Werfel gegenüber der Welt weder Vereinigung noch Trennung. Es gibt nur das ursprüngliche Welt-Sein, das aber infolge der besonderen Artung des Ichs nicht ein umrißloser Pantheismus ist, sondern in bestimmten und fortschreitenden Gefühlen sichtbar wird.

II.

„Der Weltfreund" [1] (1911) ist das glühende Ja zu der Fülle der menschlichen Erde. Trotz realistischer Bilder und Wendungen lebt diese Freude nicht von den Gegenständen des äusseren Daseins, den Dingen des Tages. Sie sind ja mehr als Einzelheiten, sie sind Welt: Musik der Leidenschaften; reiches Orchester des Gefühls. Das ist das Neue der Werfelschen Dichtung: daß die Gefühle sich nicht an Gegen-

---

[1]) Sämtliche Bücher Werfels sind im Verlage Kurt Wolff in Leipzig erschienen.

ständen entzünden, sondern diese in sich hineinreißen: liebend, mit Mitleid und Verstehen. Darum kann der Dichter sich nicht begnügen, den Menschen gewonnen zu haben, da er ihn sah und liebte; er muß auch von ihm wissen: „Mein einziger Wunsch ist, Dir, o Mensch, verwandt zu sein.“ Welt-Freundschaft ist ja Welt-Wissen, der geometrische Ort aller Erfahrungen des Daseins. „So gehöre ich Dir und Allen! Wolle mir, bitte, nicht widerstehen! O, könnte es einmal geschehen, daß wir uns, Bruder, in die Arme fallen!“ Auch die sanften und einsam-traurigen Kindheitserinnerungen werden von der Welt-Freundschaft betroffen, als still behüteter Nebenarm des großen Wissens um das Menschen-All. Selbst die Vorstellung des Sterbens wird noch von dieser Empfindung getragen: „Und meine Seele fällt ein: Du bist auf der Welt! Und verteilt sich jauchzend nach allen Seiten.“

Das Gedichtbuch „Wir sind“ (1913) zeigt insofern einen Fortschritt des Dichters, als die Welt härter und bewußter auf das Ich bezogen wird. Die Welt als „Wir“ bindet die Leidenschaften an ihre psychologischen Quellen und läßt sie ausströmen in die weiten Mündungen des Schicksals. Das Erlebnis entdeckt die häufige Getrenntheit von Leben und Welt; das Lieben wird begrenzt durch Zeit und die Situationen der Seele; das Ich sieht sich vereinsamt, nicht durch eigenen Entschluß, sondern durch fremdes Gesetz und Schicksal, die aber ertragen werden müssen, damit das Ich noch im Wir verbleibe. So erwacht das Bewußtsein der Schuld: denn das Wir verteilt seine Last über die Ichs: „Und eh' noch unsere Zeit beginnt, werden wir schuldig, daß wir sind.“

Das Getrenntsein der Welt bedroht auch das Ich des Dichters. Ist dem Weltfreund die Einheit von Erde und Leben sicherer Besitz durch das Wissen um die Totalität der Gefühle, so trennt die Schuld die Menschen: das Leben bleibt eine Summe von Beziehungen, ein Einander. War aber Welt Erlebnis dadurch, daß sich in ihr die Fülle des Gefühls-Daseins offenbarte, so muß auch ihr Schicksal und ihre Schuld das Ich ergreifen. Der Weltfreund zieht die Konsequenzen seines hingebenden Rausches; der tragische Mensch beginnt.

Das Buch „Einander“ (1915) ist der Hymnus des tragischen Menschen. Die Erlösung besteht in Gott, dessen Verwirklichung wieder die Menschen sind. „Nicht die Sonne ist Licht, erst im Menschengeist wird das Licht als Lächeln geboren.“ Nur im menschlichen Atem entsteht Gottes Hauch, nur im menschlichen Schreiten der Weg zur Freiheit: „Die Welt fängt im Menschen an.“ Der Menschen-Gott sieht die Schuld der Menschen-Welt; er muß jedem Hilfe bringen, der diese Welt ist; denn sonst ist sie zerschlagen und es bleibt nur das heillose Allein des zerrissenen Ichs:

> Ja, wer niederfährt zu diesem Stand,
> Wo das Einsame sich teilt und spaltet . . .
> Der zerrinnt sich selbst in seiner Hand,
> Und nichts lebt, was ihn zusammenfaltet.

Der tragische Mensch schreit: nicht aus den Depressionen seiner privaten Tage, sondern aus der Entzweiung der Menschen-Welt. Mit ihr zerbricht auch die Einheit des Ichs:

> Warum gabst Du mir nicht Einheit und Reinheit?
> Reinige, einige mich, o Du Gewässer!
> Siehe, es wehklagen all Deine wissenden Kinder
> seit eh und je über die Zahl Zwei.

III.

In diesen (letzten) Versen der Entzweiung spricht stärker als in allen anderen der jüdische Dichter. Die Zerrissenheit des Ichs, nicht als Ergebnis des individuellen Lebens, sondern als Schicksal: sie ist der besondere Schmerz des Juden und seine besondere Erkenntnis. Deswegen betet er täglich die Psalm-Worte: „Mache unser Gemüt zu einem in sich einigen, einheitlichen."

Werfel erlebt die jüdische Problematik als starken Bruchteil in der Problematik der Welt. Er kennt die Unhaltbarkeit der heutigen Situation, in der der Jude zwischen seinem Ursprung und einer schwankenden Ferne grotesk und witzig balanciert. Er fordert das redliche Bekenntnis zur eigenen Art: „Das innere und äußere Bekenntnis zu der Kristallisation, die wir sind, zu der rhythmischen Geschlossenheit, die wir vorstellen, ist die erste Forderung zur Besiegung der Hysterie, zu der wir verurteilt sind. Lieben kann nur, wer in seinen Grenzen fest ist . . . Das Jüdische in uns ans Licht bringen und bejahen, ohne die Gewaltsamkeit der Refugial-Hysterien der Nach-Ghetto-Jahrhunderte, das ist die minimalistische Forderung zur Gesundung des jüdischen Wesens, die Rettung von der Verwortung zur Verweltung, die einzige Möglichkeit, das Abstrakt-Vieldeutige zu verlieren und Natur zu gewinnen." [2])

„Ich bin es"

Einst passierte ein Jünger des Magid Rabbi Bez auf seiner Rückreise von Mizricz die kleine Stadt Karlin, wo sein Freund Rabbi Aron wohnte. Es war gerade um Mitternacht, und der Jünger hatte das Verlangen zu hören, wie der Karliner die Klage um Jerusalem verrichtete. Er begab sich daher in der stockfinstern Nacht zur Wohnung des Rabbis und pochte ans Fenster mit den Worten: „Aron, Aron, öffne mir". Der Karliner aber, in die heiligen Bücher sehr vertieft, stand nicht auf, sondern fragte: „Wer bist du?" Sein Freund erwiderte: „Ich bin es", denn er dachte, Rabbi Aron werde ihn an seiner Stimme erkennen. Rabbi Aron schwieg jedoch, öffnete nicht

[2]) Aus einem Brief Werfels an den Verfasser.

und frug auch nicht noch einmal, wer da sei. Als aber der Draußenstehende nach weiterem Pochen keine Antwort erhielt und ihn fragte: „Aron, weshalb öffnest du nicht?“ erwiderte der Karliner: „Wer ist es, der sich untersteht zu sagen: ‚Ich bin es‘. Das Wort hat Gott gesagt, als er uns mit Feuer und Donner die Thora gab, aber kein Mensch darf so sprechen.“ Sein Freund sah nun ein, daß er mit seiner Ausbildung in den frommen Lehren noch nicht fertig sei, und kehrte, ohne den Karliner gesehen zu haben, nach Mizricz zurück.

(Mitgeteilt von Chaim Bloch.)

Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft

Von Hermann Cohen

18. Einheit oder Einzigkeit Gottes

I.

Die Einheit ist das fundamentalste und universellste Mittel des Denkens. Denken ist überhaupt daher das Denken der Einheit. Denn Denken ist Vereinigung alles dessen, was ihm als Material dient. Alles Material, welches von der Wahrnehmung und der Vorstellung aller Art dem Denken dargeboten wird, es wird dadurch zu einem Inhalt des Denkens, daß es vom Denken in eine Einheit verwandelt wird. Die Einheit bildet daher der Charakter des Geistes.

Für die Geschichte des religiösen Problems insbesondere ist es von grundlegender Bedeutung, daß mit dem ersten Auftreten des Gedankens der Einheit zugleich auch der Gedanke Gottes in die Philosophie eintritt. Xenophanes war der erste griechische Denker, der diese beiden Begriffe, Einheit und Gott, zusammenfügte. Es ist jedoch ebenso grundlegend, daß diese Verbindung von Einheit und Gott bei ihm vermittelt wurde durch den Begriff der Welt.

Den Kosmos zuerst erdachte Xenophanes als eine Einheit und er befreite dadurch sein Bewußtsein von der Gewalt, mit welcher die Vielheit der Erscheinungen den Blick auf den Kosmos beherrscht; er schaute diese Vielheit und Mannigfaltigkeit der Dinge in eine Einheit zusammen. Nun aber geschah zugleich das andere Wunder: daß er nicht stehen blieb bei dieser gewonnenen Einheit des Kosmos, sondern daß er zugleich sie übertrug auf den Gedanken Gottes. Diese Einheit des Kosmos, sagte er, sei Gott. So lautet die Überlieferung.

Wie ist es nun aber zu verstehen, daß Xenophanes sich nicht damit begnügte, die Einheit des Kosmos zu denken, und in dieser Einheit das Wesen des Denkens überhaupt vorbereitend zu begründen, sondern daß er diese große Errungenschaft von der Einheit des Kosmos auf das bisher mythologische Problem Gottes hinübertrug und kraft des Gedankens der Einheit die Einheit Gottes erdachte, nicht nur die Einheit der Welt? Xenophanes wird durch diese Übertragung zum Vor-

läufer des Monotheismus im Griechentum. Er verspottet die intimste Kunst der Griechen, die Plastik mit ihren Götteridealen, und er lehrt dadurch der Mythenwelt gegenüber den Gedanken von der Einheit Gottes, die durch Zeus gegen den gesamten Götterhimmel vertreten werde.

Der Keim des Monotheismus, der hier aufgeht, wurzelt sonach freilich in dem Kampf gegen den Polytheismus mit seiner Darstellung der Götter in der Sinnenwelt. Die Einheit des Denkens springt aber über vom Kosmos auf die Götter und erdenkt, wie in der Natur, so auch in der Götterwelt, die Einheit. Die Einheit der Welt wird zur Einheit Gottes.

Diese Abfolge der Gedanken ist festzuhalten. Es entstehen bei Xenophanes die beiden Einheiten von Welt und Gott nicht nebeneinander, sondern die Einheit der Welt geht über in die Einheit Gottes. Welt und Gott bleiben nicht zwei getrennte Einheiten, sondern sie werden selbst wieder in eine Einheit verwandelt. Die Einheit macht Welt und Gott identisch.

So entsteht an dieser Vorstufe des Monotheismus vielmehr der Pantheismus. Wenn anders nun aber der Monotheismus keineswegs gleichbedeutend ist mit dem Pantheismus so erkennen wir an dieser klassischen Stelle die Gefahr, welche der Begriff der Einheit in sich birgt. Denn er begründet nicht ausschließlich die Einheit der Welt als vielmehr zugleich die Einheit von Welt und Gott. Die Einheit wird hier alsbald auch für das fernere Denken wirksam gemacht. Welt und Gott werden vereinigt. Und so geht die Einheit über in die Identität, die der andere Grundbegriff des Denkens ist. Und so wird es an diesem Quellpunkte der griechischen Spekulation deutlich, daß die Einheit Gottes unmittelbar hinüberleitet in den Pantheismus. Und so wird dadurch die wichtige Einsicht eröffnet: daß die Einheit nicht der zugängliche Ausdruck sein kann für den echten Begriff des Monotheismus.

Die biblischen Quellen entfalten freilich keine methodische Philosophie, nichtsdestoweniger aber enthalten sie Wurzelansätze der religiösen Spekulation. Wie könnte es anders sein, da sie ja die Wahrheit Gottes offenbaren wollen? Wie aber könnte der Gedanke Gottes zur Aussprache kommen, wenn nicht durch das Denken, welches der Sinneswahrnehmung sich entgegensetzt? Wenn anders nun aber nur mit den Mitteln des Denkens gelehrt werden kann, was Gott sei, im Unterschiede von den Göttern sei und nicht minder auch von Himmel und Erde, so mußte auch in diesen ältesten Quellen schon der Gedanke der Einheit auftauchen, um aller Vielheit der Götter und der der Sinnlichkeit gegenüber den Gott des Geistes als den Gott der Wahrheit zu offenbaren.

An diesem ältesten Scheidewege des Geistes bewährt es sich nun aber ferner, daß die religiöse Spekulation nicht schlechterdings die Philosophie nachahmt, sondern daß sie sich auch an den allgemeinen Begriffen des Denkens ihre eigenen Wege bahnt. Sie verschmäht daher den Begriff der Einheit, dieses allgemeinste Organ des Denkens, und setzt an die Stelle der Einheit die Einzigkeit, um mit der Einzigkeit den neuen Gott zu erdenken.

Gott ist einzig — dies ist der neue Gedanke mit dem der Monotheimus in die Welt tritt. Dieser Gedanke erhebt Einspruch gegen alles sonstige Denken. das nur Einheit anerkennt, für die Einzigkeit aber eigentlich gar keine Verwendung zu haben scheint. Die Welt hat Einheit, aber diese besteht aus einer Unendlichkeit von Welten. Was könnte die Einzigkeit mehr bedeuten über das hinaus, was so schon in der Einheit gelegen ist? So steht es um die Welt: läßt sich dasselbe nun auch von Gott feststellen? Bedeutet die Einheit Gottes etwa nur, daß die Vielheit der Götter vielmehr eine Einheit bildet? Schon an dieser Frage sieht man, daß die Einheit für den Monotheismus nicht genügen kann: Gott muß der Einzige werden.

Indessen scheint damit eine Paradoxie für den Monotheismus unausweichlich. Was bedeutet diese Einzigkeit Gottes? Mit der Welt soll Gott keine Einheit bilden. Seine Einzigkeit scheint jedoch der Welt überhaupt alles Recht abzusprechen. Welches Recht? Offenbar das Recht, ein Inhalt des Denkens zu sein. Nur Gott allein soll der richtige Inhalt des Denkens sein. Steht es denn aber wirklich so, daß der Monotheismus allem Denken der Natur gegenüber schlechthin Nihilismus wäre? Gehört vor allem in den Bereich der Natur nicht auch der Mensch? Und bedeutet etwa die Einzigkeit Gottes in jeglichem Sinne die Nichtigkeit des Menschen, wie die der ganzen Natur?

Stände es so, so gäbe es freilich keine Ausflucht vor dem Pantheismus, und der Monotheismus müßte sich ihm unterwerfen. Wenn anders daher aber der Monotheismus sich behaupten darf gegen den Pantheismus, wenn anders Xenophanes mit seinem ersten Wort von dem Einen Gotte nicht zugleich das letzte Wort über Gott gesprochen haben soll. so muß die Einzigkeit Gottes eine andere Bedeutung haben als die nur negative: daß Gott allein der einzige Inhalt des Denkens sei.

Die biblischen Quellen enthalten keine Spekulation über das Denken. Daß sie jedoch der Sinneswahrnehmung gegenüber das Denken suchen, in seinem echten Inhalt und Gegenstand es erspähen wollen, dies wird unverkennbar an demjenigen Gedanken, der nicht weniger ein Hauptorgan des Denkens ist als die bereits genannten Begriffe der Einheit und der Identität: nämlich am Begriffe des S e i n s.

Xenophanes hatte die Einheit am Kosmos erdacht, sie aber auf den Einen Gott übertragen. Da kam P a r m e n i d e s und hielt die Einheit fest am Kosmos, den er aber nicht mehr in Gott verwandelte; den er vielmehr umschuf in den andern Grundbegriff des Denkens: in den des Seins. Fortan ist nicht mehr der Kosmos das Problem der Philosophie, sondern das Sein. Sein und Denken werden nunmehr die Wechselbegriffe der philosophischen Spekulation.

Es ist wiederum nur als ein Wunder zu begreifen, daß das monotheistische Urdenken der Bibel, welches mit dem Denken selbst nicht operiert, dennoch das Sein sich zum Problem setzt. Kann dies aber etwa bezweifelt werden, da ja doch der neue Gott mit keinem andern Ausdruck bezeichnet wird als mit dem des Seins?

Als M o s e bei der ersten Offenbarung Gottes an ihn am Dornbusche die Frage stellte: „Wenn die Kinder Israels mich fragen, wer ist der

Gott, der dich zu uns gesandt hat?, welches ist sein Name?" Da antwortet ihm Gott: „Ich bin, der ich bin. So sollst du den Israeliten sagen: I c h b i n hat mich zu euch geschickt."

Wahrlich, es gibt vielleicht kein größeres Wunder in der ganzen Geschichte des Geistes, als welches in diesem Satze sich enthüllt. Eine Ursprache, die ohne jede Philosophie hervortritt, stammelt hier das tiefste Wort aller Philosophie. Der Name Gottes sei: Ich bin, der ich bin. Gott ist der Seiende. Gott ist das Ich, welches den Seienden bedeutet.

So ist es denn schon charakteristisch, daß dieses Sein nicht im Neutrum bezeichnet wird, sondern als Ich; aber verliert es etwa dadurch den Denkwert des Seins, daß es zu dem Seienden, als dem seienden Ich, dem seienden Subjekt, wird?

Wir fragten nach dem Sinn im Begriffe des Einzigen bei Gott. Jetzt erfahren wir nun freilich, daß der Einzige Gott in der Tat das einzige Sein bedeutet, und zwar als den einzig Seienden. Und so stehen wir denn wiederum vor der Frage, ob der Monotheismus zum Nihilismus werde an der Welt und zumal am Menschen. Der einzige Gott in der Bedeutung des Einzig Seienden, vernichtet er nun etwa alles andere Sein, oder aber unterscheidet er dieses nur von dem einzigen Gotte, so daß nur in der Bedeutung des Seins das einzige Sein Gottes eine Scheidung macht zwischen ihm und allem Sein der Welt einschließlich der Menschenwelt?

Man sieht, daß der Monotheismus von Anfang an nicht nur Widerspruch erhebt gegen den Polytheismus, sondern ebenso auch gegen den Pantheismus. Gott und Welt können nicht eine Einheit bilden; denn Gott ist einzig.

Aber die Einzigkeit Gottes bedeutet das einzige Sein Gottes. Wird nun etwa dadurch die Welt und zumal der Mensch zum N i c h t s e i n gemacht dadurch, daß Gott das einzige Sein ist? Ist der Monotheismus der Nihilismus von Welt und Mensch?

Die Offenbarung des einzigen Gottes ergeht an Mose mit dem Auftrage an sein Volk. Es wäre nicht nur ein logischer, es wäre ein psychologischer Widerspruch, wenn der einzige Gott hätte erdacht werden können in dem Widersinn eines solchen Nihilismus. Es ist vielmehr nur eine unbewußte Fortwirkung des Gedankens der Einheit und seiner Selbstverwandlung in die Identität, der das Widerspiel der Identität, den Widerspruch in den Begriff der Einzigkeit hinüberträgt, als ob diese, für Gott gedacht, dadurch Welt und Mensch in das Nichtsein versetzte. Ein solcher Widerspruch besteht bei der Einheit, nicht aber bei der Einzigkeit. Wir wollen vielmehr erwägen, daß die Einzigkeit diesen Widerspruch sogar ausschließt; daß sie für Welt und Mensch vielmehr ein Sein fordert; wenngleich nicht diejenige Art des Seins, welche mit der einzigen Seinsart Gottes identisch wäre.

Die Bestimmung dieser andern Art des Seins für Welt und Mensch wird herzuleiten sein aus dem Sein Gottes. Und in dieser Herleitung wird sich die Einzigkeit des göttlichen Seins zu ihrer p o s i t i v e n Bedeutung erheben.

Umschau

Polen

Das Programm der jüdischen Volkspartei

„Das Volk“ Nr. 32 vom 6. 10. bringt einen Artikel zu den bevorstehenden Gemeindewahlen „Die Losung“, in dem es ausführt, daß die jüdische Masse, die infolge der langen Verzögerung der Wahlansetzung müde und interessenlos geworden sei, sich jetzt doch innerlich aufraffen und die Wichtigkeit der Lage für die ganze künftige Gestaltung des jüdischen Lebens erkennen müsse. Das Wichtige an der Neuordnung ist, daß die künftige Gemeindeverwaltung und der Oberste Rat eine allgemein anerkannte Repräsentanz des Judentums bedeuten wird, die befugt und verpflichtet ist, im Namen des jüdischen Volkes zu reden und zu handeln. Daher dürfe es nur das eine Ziel geben: Diese Repräsentanz muß eine nationale sein. Die Losung. unter der die jüdische Masse zur Wahl tritt, muß heißen: In die jüdische Gemeindeverwaltung dürfen nur erprobte nationalgesinnte Juden hineinkommen.

In demselben Blatt wird das Programm der jüdischen Volkspartei veröffentlicht, dessen wesentlichste Punkte folgendes besagen:

1. Allgemeine Grundlagen.

Die jüdische Volkspartei steht auf dem Boden eines selbständigen, freien, demokratischen Polens, das seine Staatsformen in einer Konstitutionsversammlung bestimmen wird, die auf Grund des allgemeinen, gleichen, direkten, geheimen und proportionalen Wahlrechts aller Bürger über 20 Jahre ohne Unterschied des Geschlechts gewählt werden muß, wobei die nationalen Minderheiten durch besondere Kurien zu sichern sind. Die Volkspartei verlangt, daß alle Bürger ohne Unterschied des Geschlechts, des Glaubens und der Nationalität vor dem Gesetze gleich seien und alle Standesprivilegien abgeschafft werden. Sie fordert Gewissens- und Glaubensfreiheit, Freiheit des Wortes, der Presse, der Versammlungen, Vereinsrecht und Unverletzlichkeit der Person und des Besitzes. Sie fordert für alle staatlichen wie kommunalen Institutionen das allgemeine, gleiche, direkte, geheime, proportionale Wahlrecht für alle Bürger über 20 Jahre ohne Unterschied des Geschlechts unter Schaffung besonderer Kurien für die nationalen Minderheiten. Sie fordert allgemeine unentgeltliche obligatorische Schulen mit Unterricht in der Muttersprache des Kindes und Zutrittsrecht zu allen allgemeinen Lehranstalten für alle Bürger des Landes. Sie fordert gesetzliche Gleichberechtigung aller Berufe, völlige Gewerbefreiheit und Abschaffung der Privilegien der Innungen; sie fordert Entwicklung von Handwerk und Industrie durch Fachschulen, Kreditgewährung usw. Sie fordert gleiche Rechte für Arbeitgeber und Arbeitnehmer und Unparteilichkeit der Verwaltungsorgane bei Streitigkeiten zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Entwicklung des Arbeiterschutzes auch im Handwerk und in der Kleinindustrie. Schiedsgerichte, Arbeitslosen-Büros: Versicherung gegen Arbeitslosigkeit. Kranken-, Invaliden- und Alterskassen.

2. Jüdische nationalpolitische Forderungen

Die Volkspartei geht davon aus, daß das jüdische Volk eine selbständige nationale Gruppe darstellt und verlangt daher nicht nur vollständige bürgerliche Gleichberechtigung, sondern auch die Rechte einer nationalen Minderheit, durch die Staatsgrundsätze garantiert, auf folgenden Grundlagen: Die Juden bilden eine öffentliche nationale Einheit, verwalten alle Volksangelegenheiten selbständig durch einen Volksrat, der nach dem oben grundlegend erwähnten Wahlrechte gewählt wird. Zum jüdischen Volke gehört jeder, der als Jude geboren wird und nicht in einem öffentlichen Akte seinen Austritt aus dem jüdischen Volke erklärt hat. Die jüdische Sprache wird vom Sthaate als offizielle Sprache des jüdischen Volkes aner-

kannt mit der Berechtigung, sie im privaten und öffentlichen Leben anzuwenden. In politischen Gemeinden, wo die Juden mehr als 25 Prozent ausmachen, haben sie das Recht, die jüdische Sprache auch vor Gericht, in der Verwaltung, in kommunalen und staatlichen Ämtern anzuwenden. In jüdischen Schulen gilt jüdisch als Unterrichtssprache. Wo eine bedeutendere Zahl jüdischer Eltern für ihre Kinder eine andere Unterrichtssprache verlangt, können Privatschulen mit dieser Unterrichtssprache eröffnet werden. Zu der durch die Staatsgrundgesetze garantierten Gewissensfreiheit gehört das Recht am Sabbath und an jüdischen Feiertagen zu ruhen. Falls der Sonntag als sozialer Ruhetag des Staates bestimmt wird, gilt dieses Gestz nicht für Juden, die am Sabbath ruhen. Für die Bestreitung der jüdischen Volksbedürfnisse wird ihnen von allen Staats- und Kommunaleinnahmen ein proportionaler Teil gewährt und seine Verwendung unter die Aufsicht des Volksrates gestellt.

3. Der jüdische Volksrat.

Er bildet die offizielle Vertretung des jüdischen Volkes mit den Rechten einer juristischen Person und mit der Befugnis, mit allen Regierungs-, Staats- und Kommunalbehörden im Namen des Judentums zu unterhandeln. Er hat die Aufsicht über das gesamte jüdische Schulwesen und kulturelle Leben, über die Volksgesundheit, Versicherungen, Kredite, Statistik usw. Er besitzt das Recht, den jüdischen Bürgern besondere Steuern zur Bestreitung der für diese Zwecke notwendigen Ausgaben aufzuerlegen.

4. Jüdische Gemeindeverwaltung.

Sie ist das Organ der örtlichen Selbstverwaltung, ist durch die politische Gemeinde begrenzt und genießt die Rechte einer juristischen Person. Die Gemeinde wird geleitet von einem Gemeinderat, der nach dem oben erwähnten Wahlrecht gewählt wird. Die Gemeinden sind zusammengeschlossen zu Kreisgemeinden, an deren Spitze ein Kreisrat steht, jedoch unterstehen Gemeinden mit mehr als 25 000 Mitgliedern den Kreisräten nicht, sondern direkt dem Volksrat.

5. Jüdische nationale Einigkeit.

Das polnische Judentum ist ein organischer Teil des jüdischen Volkes in der ganzen Welt und beteiligt sich offiziell gemäß der Vermittlung des Volksrates an allgemeinen jüdischen nationalen Unternehmungen, wie Kongressen, Konferenzen, Beratungen und dergleichen.

Bücherschau

Fredrik Böök: „Deutschland und Polen". Berechtigte Übersetzung aus dem Schwedischen von Friedrich Stieck. F. Bruckmann Verlag, München 1917. Preis geh. 2,— M.

H. L. Eisenstadt: „Methoden und Ergebnisse der jüdischen Krankheitsstatistik". Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1917.

Lazarus Friedmann: „Die Emanzipation der Ostjuden und ihr Einfluß auf die Westjuden". Kommissions-Verlag von J. Kauffmann, Frankfurt a. M. 1917. Preis geh. 1,20 M.

Hermann Gunkel: „Die Propheten". Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1917. Preis geh. 2,— M.

„Jüdischer Nationalkalender 5678", herausg. von Otto Abeles und Ludwig Bato. Verlag der „Jüdischen Zeitung", Wien 1917. Preis 2,90 M.

Otto Klein: „Gedanken zur Mission des Judentums im Lichte kulturhistorischer und wirtschaftsgeschichtlicher Tatsachen", Prag 1917. Preis 0,30 M.

Karl Renner: „Marxismus, Krieg und Internationale", 59. Band der Internationalen Bibliothek. Verlag von J. H. W. Dietz Nachf., Stuttgart 1917. Preis geh. 4,— M.

Prof. Dr. Moses Schorr: „Rechtsstellung und innere Verfassung der Juden in Polen". Ein geschichtlicher Rundblick. R. Lowit-Verlag, Berlin-Wien. 0,90 M.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg. Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin-München. Martin Goetz. Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang 25. Oktober 1917 Heft 2

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Das neue polnische Schulgesetz und die Juden

Eine Unterredung mit Herrn Reichstagsabgeordneten
Dr. Ludwig Haas, Warschau

Bei einer Besprechung, die Reichstagsabgeordneter Dr. Ludwig Haas, der bei der Deutschen Verwaltung im Generalgouvernement Warschau Referent für jüdische Angelegenheiten ist, einem unserer Korrespondenten gewährte, erklärte Dr. Haas etwa folgendes:

Das Minoritätenschutzgesetz, das die deutsche Verwaltung auf Grund längerer Verhandlungen mit dem polnischen Staatsrat mit dessen Zustimmung erlassen hat, schafft Bestimmungen über das Schulwesen der religiösen und nationalen Minderheiten im Königreich Polen. Die Bestimmungen über religiöse Minderheiten finden auf alle Religionen, also auch auf die jüdische, die Bestimmungen über nationale Minderheiten aber zunächst nur Anwendung auf die deutschen Schulen. Nach Feststellung der Grenzen des Königreichs Polen soll ein polnisches Gesetz bestimmen, auf welche anderen Nationalitäten eine Anwendung erfolgen soll. Es ist also eine Angelegenheit der künftigen polnischen Gesetzgebung, ob ein jüdisch-nationales Schulwesen gemäß der Grundsätze des Minoritätenschutzgesetzes zugelassen werden soll.

Unser Korrespondent stellte hier folgende Fragen:

Frage: Wäre es nicht möglich gewesen zu bestimmen, daß die Normen dieses Gesetzes über nationale Minderheiten jetzt schon, so wie auf die Deutschen, auch auf die Juden Anwendung finden?

Antwort: Die Sache liegt bei den jüdischen Schulen ganz anders als bei den deutschen. Diese sind historisch begründet. Im übrigen war ja das Eintreten der deutschen Verwaltung für die deutschen Schulen etwas Selbstverständliches, wofür auch die Polen Verständnis hatten. Hingegen bin ich überzeugt, daß man auf polnischer Seite eher die Übernahme des Schulwesens abgelehnt, als daß man ein vom allgemeinen Schulwesen abgesondertes jüdisch-nationales Schul-

wesen zugestanden hätte. Alle polnischen Politiker lehnen eine Anerkennung der polnischen Juden als besondere Nationalität schroff ab. Selbst die äußerste sozialdemokratische Linke, die bei Wahlen gelegentlich Kompromisse mit dem Jüdischen Bund geschlossen hat, steht jüdisch-nationalen Gedankengängen schroff ablehnend gegenüber.

Frage: Hätte man nicht dann einfach die Übergabe des Schulwesens an die Polen scheitern lassen können?

Antwort: Vom Standpunkt der deutschen Politik konnte man unmöglich den weiteren Ausbau des polnischen Staates um deswillen unterlassen, weil man sich über diese Streitfrage, die selbst in jüdischen Kreisen in Polen zu lebhaften Kämpfen geführt hat, nicht hätte einigen können. Was hätten im übrigen die jüdischen Schulen davon gehabt? Es wäre aber auch für die jüdische Bevölkerung in Polen ein Unglück gewesen, wenn an dieser Frage die Fortführung der bisherigen Politik gescheitert wäre, so daß man in Polen die Juden als ein störendes Element in der Weiterentwicklung zum polnischen Staat empfunden hätte.

Frage: Hätte man nicht einen Schutz des jüdischen Schulwesens in der Weise schaffen können, daß man die jüdischen Schulen als Schulen einer konfessionellen Minderheit behandelt hätte?

Antwort: Wie schon bemerkt, erstrecken sich die allgemeinen Bestimmungen des Gesetzes über religiöse Minderheiten auch auf die Juden. Ursprünglich trug sich die deutsche Verwaltung mit dem Gedanken, darüber hinaus noch besondere Bestimmungen im Interesse des jüdischen Schulwesens in das Gesetz aufzunehmen. Es war ihr aber dann durch Veröffentlichungen, insbesondere in der zionistischen Presse, klar geworden, daß man auch mit weitgehenden Schutzbestimmungen auf dieser Grundlage doch nicht zufrieden gewesen wäre; man hätte sie als einseitige Parteinahme gegen die zionistische und nationalistische Politik. Andererseits wären auch die Assimilanten mit dieser Lösung nicht zufrieden gewesen, weil sie keinerlei Einmischung der deutschen Verwaltung in die Angelegenheiten des polnischen Judentums wünschen und alles der Souveränität polnischer Instanzen überlassen wollen. Bei dieser Sachlage mußte sich die deutsche Verwaltung für völlig neutral erklären. Die Frage, ob das polnische Judentum als nationale oder als konfessionelle Minderheit zu behandeln ist, will und kann Deutschland nicht entscheiden; sie bleibt den Auseinandersetzungen zwischen Polen und Juden überlassen: Deutschland kann dem künftigen polnischen Staat nicht einen bestimmten Standpunkt in dieser Frage aufzwingen; das ist den Polen gegenüber unmöglich; es war aber auch weiten jüdischen Kreisen gegenüber, die an eine Lösung der Judenfrage in Polen auf jüdisch-nationaler Basis nicht glauben, völlige Neutralität geboten. Im übrigen gibt es auch Nationalisten und Zionisten, die eine Einmischung der deutschen Verwaltung in diese heikle Frage für durchaus unerwünscht halten.

Frage: Waren die polnischen Unterhändler bereit, alles zuzugestehen, was von deutscher Seite zum Schutze der jüdischen Schulen als konfessionelle Minderheitsschulen verlangt wurde?

Antwort: Diese Frage kann ich nicht beantworten, da ich nicht ermächtigt bin, über den Standpunkt der polnischen Behörden zu diesen Fragen etwas zu verlautbaren. Ich kann nur erklären, daß die polnischen Herren sofort bereit waren, die ihnen notwendig erscheinenden Bestimmungen in das polnische Schulgesetz aufzunehmen. Dadurch wurde es uns sehr erleichtert, den Standpunkt völliger Neutralität einzunehmen. Wenn das jüdische Schulwesen in Polen doch nicht als jüdisch-nationales ausgebaut wird, dann ist es auch politisch logischer, wenn kein deutsches Gesetz, sondern ein polnisches die entsprechenden Bestimmungen über die jüdischen Schulen enthält. Ich bin gewiß, daß jede Schutzbestimmung, die Deutschland zu Gunsten der jüdischen Schulen erlassen hätte, die polnischen Politiker in ihrem nationalen Empfinden gereizt hätte, und halte es für besser, daß nun die polnische Gesetzgebung die Bestimmungen über die jüdischen Schulen geschaffen hat. In der Sache selbst bestimmt das polnische Schulgesetz, daß das private Schulwesen weitgehendste Freiheit genießt. Öffentliche Schulen müssen für die Kinder aller Konfessionen errichtet werden. Das polnische Schulgesetz bestimmt insbesondere, daß jüdische öffentliche Volksschulen mit Sabbatruhe errichtet werden. Bis das öffentliche Schulwesen vollständig ausgebaut ist, ist an Chederschulen Elementarunterricht auf Kosten der politischen Gemeinden einzuführen.

Frage: Halten Sie eine glückliche Entwicklung des jüdischen Schulwesens auf der jetzt geschaffenen Grundlage für möglich?

Antwort: Die Frage ist sehr schwer zu beantworten, weil sie das künftige Verhältnis zwischen Polen und Juden im Königreich Polen betrifft. Ich kann nur soviel sagen, daß ich kein Theoretiker bin. Mir ist die Hauptsache, daß in genügender Anzahl jüdische Schulen geschaffen werden. Ich habe den Eindruck, daß man aus politischen Gründen der Frage, welche Unterrichtssprache an den Schulen herrschen soll, eine viel zu große Bedeutung beigemessen hat. Dabei kommt in Betracht, daß die Anhänger aller Richtungen darüber klar sind, daß die Schule die jüdischen Kinder zur vollständigen Beherrschung der polnischen Sprache führen muß. Meines Erachtens müßten allerdings die jüdischen Schulen in Polen auf die Eigenart der jüdischen Bevölkerung Rücksicht nehmen. Dabei denke ich nicht nur an die Sabbatruhe und einem ausgedehnten, dem religiösen Bedürfnis der Masse entsprechenden Religionsunterricht, sondern auch daran, daß die jüdischen Schulen vor allen Dingen die Aufgabe haben müßten, die jüdische Jugend körperlich zu tüchtigen Menschen zu machen. Gerade an den jüdischen Schulen in Polen scheint mir ein ausgedehnter Handwerksunterricht und Turnunterricht eine dringende Notwendigkeit zu sein. Man wird die jüdischen Schulen in Polen nicht einfach nach einer allgemeinen Schablone einrichten dürfen; man muß Rücksicht nehmen auf die außerordentlich großen Unterschiede des Milieus, aus denen die christlichen und die jüdischen Kinder kommen. Vor allem liegt es in gleicher Weise im Interesse des polnischen Staates wie im Interesse der jüdischen Bevölkerung, die jüdische Jugend, die vielfach körperlich degeneriert ist, körperlich zu stärken und sie dadurch zu produktiven Erwerbs-

zweigen vorzubereiten. Sehr viel wird davon abhängen, ob die polnische Schulverwaltung sich auf dem Gebiete des jüdischen Schulwesens von wirklich geeigneten Persönlichkeiten aus den Kreisen des polnischen Judentums beraten läßt. Davon hängt vielleicht mehr ab als von allen Bestimmungen und allen theoretischen Auseinandersetzungen.

Das Schulwesen in Polen und die Juden*)

Von S. Jonassohn, Warschau

I.

Die Übergabe des Schulwesens in die Hände der provisorischen polnischen Regierung könnte einen großen Fortschritt auf dem Gebiet der Selbstverwaltung in Polen darstellen. Leider aber ist die neue Reform nur einseitig durchgeführt worden: anstatt für die gesamte Bevölkerung Polens wurde nur für die Nationalpolen gesorgt; die Minderheiten, ausgenommen die Deutschen, sind den Polen vorläufig auf Gnade und Ungnade ausgeliefert worden.

Die neue Verordnung zerfällt in zwei Teile. Der erste betrifft die Übergabe des ganzen Unterrichtswesens an die polnische Behörde, und ist von der Kommission des polnischen Staatsrats unterzeichnet, der zweite betrifft die Berücksichtigung von Schulbedürfnissen der Minderheiten und ist vom Generalgouverneur von Beseler unterschrieben.

Der zweite Teil bezieht sich aber auf die Juden nicht, was um so merkwürdiger ist, als die Rechte der Minderheiten nicht einzig und allein auf nationale, sondern und sogar vorzugsweise auf konfessionelle Basis gestellt worden sind. Daraus geht hervor, daß man die Rechte der Juden nicht deshalb unberücksichtigt gelassen hat, weil man nicht wollte, in der Übergangszeit die Juden als eine Nationalität amtlich anzuerkennen, sondern nur deshalb, weil man den Forderungen der polnischen Chauvinisten nachgegeben hat.

Es ist ferner wahrscheinlich, daß man nur um der Juden willen die Rechte der Deutschen auf eine ganz sonderbare Weise sichergestellt hat. Das Gesetz faßt die deutsche Bevölkerung nicht als eine deutschsprechende Einheit mit Recht auf Selbstbestimmung auf, sondern als deutsche Evangeliker und deutsche Katholiker, weshalb ganz künstlich zwei Verbände geschaffen wurden: ein deutsch-evangelischer und deutsch-katholischer Schulverband. Diese Teilung ist für die Deutschen nicht nur theoretisch erniedrigend, sondern auch praktisch nachteilig. Theoretisch ist absolut unverständlich, wozu diese zwangsmäßige Klerikalisierung nötig war, wie auch, wozu man in die einheitliche

*) Wir geben die nachfolgenden Ausführungen wieder, die uns von nationaljüdischer Seite aus Polen zugehen, als Niederschlag der Gefühle, die dort das neue Schulgesetz hervorgerufen hat. D. Red.

deutsche Nationalität einen künstlichen Zwiespalt hineingetragen hat. In der Praxis ist die Einrichtung von deutschen Schulen dadurch wesentlich erschwert worden, weil es bei der kleinen Anzahl der Deutschen in Polen nicht leicht sein wird, besondere evangelische und besondere katholische Schulen zu gründen, anstatt gemeinsame deutsche Schulen mit der Berücksichtigung des Konfessionsunterschieds im Religionsunterricht, wie es in den polnischen Schulen der Fall ist, zu errichten. Auch diese Trennung der Deutschen ist höchstwahrscheinlich nur lediglich den polnischen Chauvinisten zuliebe getan, die um ihren „Judenbesitz" fürchteten.

Sie haben nämlich gefürchtet, daß angesichts der gut erprobten polnischen Toleranz die Juden, mangels eines eigenen nationalen Schulwesens, lieber geneigt werden, sich in die deutsche Schulgemeinschaft einzuschreiben, als in der polnischen zu verbleiben. Bei den Deutschen könnten sie wenigstens die Gewißheit haben, daß sie eine genügende Anzahl von Schulen für öffentliche Mittel besitzen würden, daß ihre religiösen Bedürfnisse berücksichtigt, und daß sie überhaupt menschlicher behandelt, und nicht all den Drangsalierungen preisgegeben würden, die ein jüdisches Kind in der heutigen polnischen Schule zu erdulden hat. Dann fürchteten die Polen, daß die Deutschen das Jiddisch nominell als deutschen Dialekt anerkennen und somit für die Juden in der Praxis n a t i o n a l e Schulen gründen würden [1]. Nur damit läßt sich erklären, daß man die Deutschen in Evangeliker und Katholiker geteilt hat und noch dazu mit der Bestimmung, daß in den ersteren Schulen lediglich evangelische und in den zweiten nur katholische Lehrkräfte angestellt werden dürfen. Am schlimmsten werden dadurch die jüdischen Assimilanten aus Deutschland abschneiden, die allerdings zur Beeinträchtigung der national-jüdischen Rechte nicht wenig beigetragen haben. Sollte sich ein „jüdischer Deutscher" in Polen niederlassen, da stehen ihm nicht dieselben Rechte wie dem christlichen Deutschen zu: er kann nicht Deutscher bleiben, sondern

---

[1]) Ein Versuch, auf diesem Umwege die j i d d i s c h e Sprache zu sanktionieren, wurde seitens der Deutschen in Polen bereits gemacht. In einem Artikel unter der Überschrift „Die Sprachenfragen in den Volksschulen Polens", gedruckt in der amtlichen „Deutschen Warschauer Zeitung" (vom 3. Dezember 1915) lesen wir unter anderem: „Ein nicht unbedeutender Prozentsatz von Polens Bevölkerung spricht aber nicht Polnisch als Muttersprache. . . . In dem ganzen Königreich lebt ferner eine ansehnliche Minderheit von Juden. Aus denselben Gründen wie der Polnisch sprechenden Bevölkerung muß gerechterweise den Deutschen und Juden deren Muttersprache als Unterrichtssprache in den Schulen zugestanden werden, gemäß dem Sprichwort: ‚Was dem einen recht ist, ist dem anderen billig.' Deshalb ist in allen deutschen und jüdischen Schulen Deutsch als Unterrichtssprache festgesetzt. Wenn hierbei für die Juden die deutsche Sprache als Muttersprache erachtet wurde, so liegt das wohl in der großen sprachlichen Verwandtschaft des Jiddischen mit dem Deutschen. . . . Wie die deutschen Dialekte neben dem Hochdeutsch auch in der Literatur die schönen Blüten treiben . . . so wird auch d a s J i d d i s c h e neben dem Hochdeutsch s e i n e b e r e c h t i g t e E n t w i c k l u n g f i n d e n."

muß sich zwangsweise polonisieren lassen, es sei denn, daß er sich entschließen wird, sein Kind in eine solche deutsche Schule zu schicken, wo ein Jude als Lehrer grundsätzlich nicht zugelassen ist und wo selbstverständlich die jüdische Religion nicht unterrichtet wird. Übrigens ist nach dem Geist der Vorschriften noch sehr zweifelhaft, ob man überhaupt berechtigt ist, in eine deutsch-evangelische oder deutsch-katholische Schule einen deutschen Juden aufzunehmen, wenn er sogar auf seine Religion verzichtet. Die Herren Carlebach und Kohn können sich somit gratulieren, mitgeholfen zu haben, eine Art von privilegierten christlichen Deutschen und zurückgesetzten jüdischen Deutschen geschaffen zu haben, was bisher noch keinem deutschen Reaktionär im 20. Jahrhundert gelungen ist.

II.

Wie gesagt, sind die Rechte der Juden benachteiligt worden, gleichviel ob sie eine nationale oder konfessionelle Gemeinschaft bilden. Denn angenommen sogar, daß die Juden nur eine konfessionelle Gemeinschaft darstellen, so hätte ihnen doch wenigstens freigestellt werden müssen, eine „auf Selbstverwaltung beruhende öffentlich-rechtliche Korporation“ auf Grund ihrer gesonderten Konfession zu bilden, so wie es den Evangelikern und Katholikern deutscher Zunge gestattet ist. Eine solche jüdische Organisation würde die ihr zustehenden Mittel vom Staat oder von der städtischen Gemeinde erhalten, um ihr Schulwesen selbständig zu verwalten. Indem man aber für die Deutschen solche Korporationen von vornherein begründet hat, nahm man den Juden das Recht, entsprechende jüdische Schulverbände zu bilden; man hat den Polen stillschweigend anheimgestellt, mit „ihren“ Juden nach Belieben zu verfahren. Man muß endlich das Kind bei seinem richtigen Namen nennen: es ist nicht eine anti-jüdisch-nationale, sondern überhaupt eine antisemitische Politik. Denn selbst jeder oberflächliche Kenner der polnisch-jüdischen Beziehungen in Kongreßpolen weiß ja, daß die Zurücksetzung der Juden im Schulwesen nicht nur darin besteht, daß die Polen die jiddische Sprache nicht anerkennen wollen, sondern vor allem darin, daß sie mit den jüdischen Bedürfnissen überhaupt nicht rechnen, daß ihre Schulpolitik letzten Endes darauf hinausläuft, die Juden in Unwissenheit zu halten, was ihnen in Galizien ja auch glänzend gelungen ist.

Es ist bezeichnend, daß man den Juden beizeiten zu verstehen gab, daß sie auch in der Zukunft nie darauf rechnen dürfen, nationale Rechte je zu bekommen. Punkt 3 des Gesetzes besagt: „Diese Vorschrift findet einstweilen nur auf die deutsche Nationalität Anwendung. Die Ausdehnung auf andere Nationalitäten bleibt nach Feststellung der Grenzen des Königreichs Polen besonderen Gesetzen oder Verordnungen des polnischen Staates vorbehalten“. Was die Juden anbelangt, so haben diese mit den Grenzen des künftigen Staates nichts zu tun; denn auch bei einem größeren Umfang des künftigen Staates werden die Juden kaum einen größeren Prozentsatz bilden; wohl aber kann die Ausdehnung der Grenzen des Staates den anderen Minderheiten, wie Ru-

thenen, Weißrussen, Litauern usw., zugute kommen, die außerhalb des jetzigen Königreichs in dichten Massen zusammenwohnen. Aber auch diesen Nationalitäten gegenüber hat man die beleidigende Zurücksetzung begangen: man hat ihre nationalen Rechte vom Willen des polnischen Staates, also einer polnischen Mehrheit, abhängig gemacht, während man in Litauen und Kurland z. B. ganz anders verfährt. Ob die Unterstreichung der exklusiven polnischen Rechte bei der gleichzeitigen Vernachlässigung von Rechten anderer Nationalitäten jetzt angebracht ist, bleibe dahingestellt.

III.

Wie dem auch sei, man hat die Juden in die polnische Schulgemeinschaft zwangsweise hineingepreßt.

Um aber dieses unliberale Verfahren zu beschönigen, hat man die Juden mit zwei Artikeln beglückt, die den Anschein erwecken sollen, als ob man die r e l i g i ö s e n Bedürfnisse der Juden doch noch berücksichtigt hat. Diese Artikel sind bezeichnenderweise „Von dem Unterrichte der Kinder mosaischer Konfession“ betitelt, sie erschöpfen die ganzen Rechte der Juden. Während ein Katholik oder Evangeliker selbst zu entscheiden hat, ob er Pole, Deutscher und künftig auch wohl Ruthene, Litauer usw. ist, ist dem Juden in Polen die Selbstbestimmung vorenthalten: er m u ß unbedingt Nationalpole sein.

Und was für Rechte gewähren diese Artikel der „mosaischen Konfession“? „Für Kinder mosaischer Konfession — heißt es im ersten Artikel (97) — müssen, wenn von seiten der Eltern eine genügende Anzahl von Meldungen vorliegt, besondere Elementarschulen oder Abteilungen mit Sabatheiligung errichtet werden.“ Der Paragraph ist gleich so abgefaßt, daß genügend Spielraum für Mißbrauch da bleibt. Für die polnischen Antisemiten wird die Anzahl der jüdischen Kinder immer „ungenügend“ sein. Sodann aber: was für einen Wert hat die „Sabatheiligung“ allein bei Nichtberücksichtigung anderer jüdischer Bedürfnisse? Weder jüdischer Religionsunterricht noch der Unterricht der jüdischen Geschichte, noch jüdische Lehrer sind vorgesehen worden — was nützt dabei lediglich die „Sabatheiligung“? [2])

Der zweite Artikel (98) besagt: „Solange nicht alle Kinder mosaischer Konfession öffentliche Gemeinde-Elementarschulen besuchen können, soll in den privaten Konfessionsschulen, den Talmud-Toraschulen und den Cheddrim der Unterricht in der polnischen Sprache und in den Elementarfächern mit polnischer Unterrichtssprache, soweit er nach einem besonderen Lehrplan und unter der allgemeinen Aufsicht stattfindet, für eine entsprechende Anzahl von Kindern auf Kosten der politischen Gemeinden erteilt werden.“ Zunächst kommt der erste Vorbehalt: „solange nicht alle Kinder usw.“; wiederum haben die

---

[2]) Es erübrigt sich zu sagen, daß man den Juden das Recht nicht zugesichert hat, in den allgemeinen Schulen jüdische Religion zu unterrichten, nicht einmal auf ausdrücklichen Wunsch einer gewissen Anzahl von Eltern und nicht einmal gegen Tragung der Kosten seitens der Juden selbst.

Polen allein die Entscheidung inne, wiederum werden die Juden nicht gehört. Dann ist es nicht einmal sicher, daß selbst in den jüdischen Religionsschulen die allgemeinen Fächer in der jüdischen Muttersprache und von jüdischen Lehrern unterrichtet werden sollen. Man braucht nur einmal in einem Cheder gewesen zu sein, um zu verstehen, was für ein Verbrechen es ist, einen jüdischen Cheder-knaben, der kein Wort Polnisch versteht, zu zwingen, sämtliche Lehrfächer, also sogar das Rechnen und dergleichen in polnischer Sprache zu lernen.

Dieselben Leute, die eine derartige nationale und religiöse Unterdrückung betreiben, haben noch die Stirn, sich einerseits vor der ganzen Welt über die nationale und religiöse Bedrückung des Polentums zu beschweren und andererseits vor der deutschen Öffentlichkeit mit ihrer altbekannten polnischen Toleranz zu prahlen.

Obenerwähntes bezieht sich vor allem auf öffentliche Schulen. Es wäre jedoch ein Irrtum zu glauben, daß den Juden wenigstens auf dem Gebiet des Privatschulwesens Freiheit gewährt worden ist. Nicht im geringsten. Nicht einmal die Wahl der Unterrichtssprache ist dem Erachten des Eigentümers einer Privatschule anheimgestellt [3]).

So sieht der erste Schritt aus, den die polnischen Machthaber zur Verwirklichung des künftigen selbständigen „freien“ Polens machen. Soll das den Juden einen Grund zur Verzweiflung bieten? Ich glaube kaum. Vielleicht gerade im Gegenteil! Es ist sehr gut, daß die polnischen Chauvinisten vor der öffentlichen Meinung der kulturellen Welt beizeiten ihre Karten geöffnet haben. Der neue Geist, der nach dem Frieden hoffentlich die Welt auf ganz andere Fundamente stellen wird, auf Grundlagen des Rechts und der Freiheit, wird diese Frucht der Vergewaltigung und Unduldsamkeit hinwegfegen!

Zur Lage der Juden in Oberost*)

Just im gleichen Augenblick, in dem durch die deutsche und neutrale Presse die Nachricht geht, daß der Oberbefehlshaber Ost für die seiner Leitung unterstellten Gebiete ein eigenes jüdisches Referat geschaffen und an dessen Spitze eine Persönlichkeit berufen hat, die sich seit Jahren des uneingeschränkten Vertrauens weitester jüdischer Kreise in allen Ländern erfreut, finden sich in der feindlichen Presse offene und versteckte Angriffe gegen die Verwaltung der im Osten besetzten Gebiete, insonderheit gegen die von dieser angeblich

[3]) Um die Benachteiligung der Juden in der neuen Schulverordnung richtig zu verstehen, möge man das Gesetz zur Sicherung der Minderheiten aufmerksam lesen, das sich auf die jüdische Minorität nicht bezieht. Dieses Gesetz zeigt, daß man der polnischen Toleranz bei weitem nicht vertraut und die deutsche Minderheit sorgfältig schützt, obwohl man — aus selbstverständlichen Gründen — auf Bedrückung der Deutschen viel weniger rechnen dürfte, als auf die Zurücksetzung der Juden.

*) Die nachfolgende Darstellung geht uns von besonderer Seite mit der Bitte um Veröffentlichung zu. D. Red.

vertretene Judenpolitik. Die damit verfolgten Absichten liegen klar zutage. Die Errichtung eines besonderen jüdischen Referats und das damit zum Ausdruck gelangte Bestreben, Sonderwünschen, soweit sie berechtigt sind, in möglichst weitem Umfange gerecht zu werden, mußte denen die Kreise stören, die für ihre dunklen Zwecke einen grausamen, Recht und Sitten mit Füßen tretenden Gegner brauchen. Liefert er ihrem Bedarf an Schauernachrichten keine tatsächlichen Unterlagen, dann sehen sie sich entweder genötigt, die Schuld an unliebsamen Begleiterscheinungen des Krieges, die — unabhängig von Konfession und Nationalität — jedermann mit gleicher Härte treffen, der „böswilligen" besetzenden Macht in die Schuhe zu schieben, oder aber sie sind auf das Spiel ihrer eigenen Phantasie angewiesen.

Wie armselig, ja geradezu ungeschickt diese „arbeitet", das erhellt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit aus einem „Die Lage in Bialystok" überschriebenen Artikel, der sich in Nr. 33 der in Florenz erscheinenden politischen jüdischen Wochenschrift „Israel" findet. Danach ist in Moskau ein Brief eingetroffen, der von einer jungen Dame, die sich auf der Reise nach Amerika befand, im doppelten Boden einer Milchbüchse mitgeführt worden war, und in dem sie ein Bild von den in Bialystok herrschenden Zuständen entwirft. Zunächst ist es ein Versuch am untauglichen Objekt, ausgerechnet eine nach Amerika reisende Dame, also ein lebendiges Zeugnis deutscher Weitherzigkeit, die es Landeseinwohnern ermöglicht, während des Krieges ihre Angehörigen in den Vereinigten Staaten zu erreichen, zum Kronzeugen barbarischer Verwaltungsmethoden aufzurufen. Doch ganz abgesehen von dieser — sagen wir einmal — journalistischen Ungeschicklichkeit: man greift sich nach der Lektüre des belastenden Schriftstückes an den Kopf und fragt sich, ob wohl der doppelte Boden einer Milchbüchse notwendig war, um die fürchterlichen „Enthüllungen" der jungen Dame jedem unberufenen Auge zu verbergen. Soweit der Inhalt des Briefes die tatsächlichen Verhältnisse wiedergibt, von erheblicher Teuerung, ungewöhnlicher Armut und dergleichen berichtet, ist er keineswegs originell. Gleiches ist in jeder Zeitung zu lesen und gilt wohl für größere und mittlere Städte aller kriegführenden Länder, geschweige für die Städte der besetzten Gebiete. Unverständlich und das Geheimnis der Verfasserin bleibt es, wie aus diesen bedauerlichen, aber selbstverständlichen Begleiterscheinungen des Krieges der besetzenden Macht ein Strick gedreht werden kann. Wenn dann weiter geschildert wird, daß die Mehrheit der gebildeten Personen auf der Straße zwangsweise arbeitet, Hunger und Kälte leidet, die Grabesstimmung verbreitet usw., so kann man diesen Ergüssen einer ausschweifenden Phantasie den Vorwurf nicht ersparen, es mit der Wahrheit sehr wenig ernst genommen zu haben. War die betreffende Dame wirklich in Bialystok, dann dürfte es ihr nicht entgangen sein, daß bis zum heutigen Tage zwei Theater, ein deutsches und ein jüdisches, allabendlich vor ausverkauftem Hause spielen, von den stets gefüllten Lichtspieltheatern und ähnlichen Unternehmen ganz zu schweigen. Die große Menge Bialystoker Einwohner, die den häufig stattfindenden Militärkonzerten lauscht, verbreitet alles

andere denn Grabesstimmung, und ein Spaziergang durch die Hauptstraßen der Stadt an den herrlichen Tagen und Abenden der letzten Wochen läßt das gerade Gegenteil erkennen.

Kein Einsichtiger wird leugnen wollen, daß Not und Elend, Hunger und Teuerung auf einen großen Teil der Bevölkerung des besetzten Gebietes schwer lasten, er wird sogar keinen Anstand nehmen, zuzugestehen, daß Mißgriffe untergeordneter Organe in der Behandlung der Einwohner vorkommen können, die sicherlich nicht im Sinne deutscher Behörden liegen. Wogegen er sich jedoch mit aller Entschiedenheit zur Wehr setzen wird, das ist die jeder Begründung entbehrende und unwahre Anklage, als seien alle unschönen Erscheinungen die Früchte des ausgeklügelten Systems einer judenfeindlichen Verwaltung. Die Folgen des Krieges treffen alle mit gleicher Härte und der Kenner der Verhältnisse wird sich stets erinnern, daß Armut und Hunger unter russischer Herrschaft in seligen Friedenszeiten ebenfalls geherrscht haben, gewiß nicht erträglicher durch die unentgeltliche Zugabe der russischen Knute, die seit über 2 Jahren verschwunden ist.

Die Grundsätze der Judenpolitik der Verwaltung Oberost sind in Deutschland bekannt und von dort aus ins neutrale und feindliche Ausland gedrungen. Sie anerkennen dem jüdischen Stamm vollste Gleichberechtigung neben den anderen im besetzten Gebiet vertretenen Völkerschaften und kennen keinerlei Ausnahmegesetze. Die schon eingangs erwähnte Errichtung des jüdischen Referats verbürgt der großen Anzahl Juden des Gebietes des Oberbefehlshabers Ost eine ständige Berücksichtigung ihrer berechtigten Sonderinteressen.

Sollten die Juden in feindlichen Ländern wahrhaft das Bedürfnis empfinden, sich ihrer bedrängten Glaubensgenossen anzunehmen, dann möchte man sie zunächst einmal auf das furchtbare Schicksal der jüdischen Flüchtlinge aus Rumänien aufmerksam machen. In der „Neuen Züricher Zeitung“ vom 24. 8. 1917, also an einer durchaus unverdächtigen Stelle, findet sich unter der Überschrift „Jüdische rumänische Flüchtlinge in Rußland“ ein herzzerreißender Wehschrei, in dem die Leiden von 150 000 Juden, die aus den rumänischen Städten evakuiert und unter den furchtbarsten Begleitumständen nach Rußland abtransportiert wurden, geschildert werden. Auf russischem Boden angelangt, wurde ihnen von den Behörden des vorrevolutionären Rußland jede Unterstützung verweigert. Nach Odessa wurden sie überhaupt nicht hineingelassen, sie mußten vielmehr auf einer sumpfigen Ebene vor der Stadt lagern und erhielten als Nahrung trockenes Brot und schlechtes Rohgemüse. Viele wurden nach Asoff, andere nach Rostow geschickt, wiederum andere nach Omsk und Tobolsk verpflanzt. Die Zahl der Kranken und Toten unter diesen Unglücklichen war aus den angeführten Ursachen eine sehr große. Auch nach der russischen Revolution haben sich die Leiden der rumänischen Juden eher vergrößert als vermindert; alle jüdischen Zeitungen sind voll von herzzerreißenden Berichten; wir erinnern hier nur an den Justizmord von Dr. Wechsler!

Die neuhebräische Literatur

Von **Leo Rosenberg**, Berlin

Was ist des Ostjuden Stärke? Der Geist. Im Bereich der realen Lebenserscheinungen geknechtet und niedergehalten, erfreut er sich im Geistigen der stolzesten, ungehemmtesten Freiheit, die einem Menschen im Volke beschieden ist. Er, auf allen Gebieten realer Lebensbetätigung zu einer Lückenbüßerrolle verurteilt, ist im Reiche des Geistes souverän und sich selbst genügend. Sein Geistesleben erfreut sich einer vollen Autonomie und Eigengesetzlichkeit. Eifervoll hat er dieses innere Leben vor jeder Trübung und Entäußerung bewahrt, während er sein irdisches Sein preisgab. Wurzellos und gebrochen war seine materielle Existenz, kraftstrotzend und voll urwüchsiger Eigenart — sein geistiges Schaffen.

Die Kraft des geistigen Schaffens des Volksjuden fand ihre tiefste und reinste Äußerungsform in jener Sprache, die wie kein anderes dem Judentum eigenes Volksgut der tiefste und echteste Niederschlag seiner völkischen Eigenart, das unverfälschte Ebenbild der jüdischen Volksseele ist — in der hebräischen. In allen anderen Formen und Bezirken seiner geistigen Lebensbetätigung Teilhaber und Fortbildender ist er hier Urzeuger und Alleinherrscher. Das einzig legitime Kind des Genius Israels ist diese Sprache und alles, was in ihrem Schoße geboren ist. Was der jüdische Volksgeist sonst aus sich hervorgebracht hat, ist die Frucht unentwirrbarer geistiger Kreuzungsprozesse. In dieser Sprache offenbarte und offenbart sich noch heute der Geist des geschichtlichen Judentums, dessen vornehmste Träger in der Gegenwart das Ostjudentum ist. So Fleisch vom Fleische und Blut vom Blute des Volkstums, hat diese Sprache auch alle Lebensschicksale dieses Volkstums geteilt. Gleich dem Volke hatte sie seit ihrer frühesten Jugend mit einem düsteren Geschick zu ringen; gleich diesem ward ihr aber die Unsterblichkeit zuteil.

* * *

Der goldene Faden schöpferischer Entwicklung hat eigentlich niemals eine Unterbrechung erfahren. Seit ihrer ersten Schaffensperiode, der stolzesten und folgenschwersten, die die Geschichte des Geistes kennt, der biblischen, hat der Quell der schöpferischen Kraft der hebräischen Sprache nicht mehr zu sprudeln aufgehört. Auf die biblische Schaffensperiode folgt, fast unmittelbar, die der Mischna. Die Mischna, als Sprachphänomen an Größe und schöpferischer Kraft der Bibel kaum nachstehend, bezeichnet den Beginn einer neuen jahrtausendelang, ja bis auf die Gegenwart vorherrschenden Phase sprachlicher Entwicklung. Auf das Mischnawerk folgt — und ist ihm zum Teil zeitlich verwandt — die köstlichste Frucht des neuen Sprachgeistes, die hebräische Agada, die erst im 6. Jahrhundert nach der ü. Z. völlig zu erlöschen scheint. Darauf folgen etwa fünf Jahrhunderte eines Scheintodes. Erst im 11. Jahrhundert kündigt sich eine neue Schaffensepoche mit den ersten bedeutungsvollen Leistungen auf dem Gebiete der hebräischen Sprach-

forschung (Jehuda ibn Chajug und Jona ibn Gannach) an. Die neue Epoche findet in dem sprachgewaltigen Werke des Maimonides (1135 bis 1204) und in der innig-kraftvollen, duftreichen Poesie des „Goldenen Zeitalters" auf der pyräneischen Halbinsel, deren Gipfelpunkt Jehuda Halewi ist, ihre höchste Vollendung. Darauf tritt in der schöpferischen Geistestätigkeit auf sprachlich-literarischem Gebiet eine lange Pause ein, die fast bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts dauert, obgleich auch die dazwischen liegenden Jahrhunderte gar manches bedeutendes Sprachwerk aufzuweisen haben. Namentlich Italien hatte im 15., 16. und 18. Jahrhundert bedeutende Forscher, Schriftsteller und Dichter in hebräischer Sprache hervorgebracht, so Rabbi Asaria di Rossi, Rabbi Eliahu Bachur (dessen hebräische Kollegien Luther bei seinem Aufenthalt in Rom besuchte), Leon di Modena, Rabbi Josef Delmedigo, die Brüder Francis und der erste modern-hebräische Dichter von Bedeutung Moschê-Chajim Luzatto (1703—1797). Als den eigentlichen Zeitpunkt des Beginnes einer modernen Epoche in der hebräischen Literatur muß aber das vierte Dezennium des 18. Jahrhunderts bezeichnet werden. Im Jahre 1784 erfolgt die Herausgabe eines periodischen hebräischen „Sammelbuches" durch den um Moses Mendelssohn in Berlin gescharten Kreis von aufklärungsbeflissenen hebräischen Schriftstellern und Dichtern. Die der Sache der Aufklärung gewidmeten „Meassfim" erscheinen ununterbrochen dreißig Jahre hindurch, von 1774—1811, abwechselnd in Berlin, Dessau und Breslau. Leiter und Hauptmitarbeiter der „Meassfim" waren außer Mendelssohn selbst (der in den ersten Bänden mehrere Aufsätze anonym veröffentlichte) vornehmilch Nafthali Herz Wessely, Isaak Eichel und Baruch Lindau, beide aus Breslau. Zu den hervorragendsten hebräischen Dichtern dieser Epoche muß außer Wessely selbst, der den biblischen Stil in unvergleichlicher Meisterschaft beherrschte und ein Romantiker von echtem Schrot und Korn war, — namentlich David Franco Mendes aus Amsterdam (1713—1792), Freund und Schüler des Moses Ch. Luzatto, gezählt werden. Von den polnisch-litauischen Schriftstellern dieser Epoche sind zu nennen: Salomon Maimon (der in Form eines Kommentars zu Maimonides „Morê Nevuchim" eine kritische Geschichte der Philosophie und — wohl die erste außerdeutsche! — Darstellung des Kantischen Systems schrieb), Salomo Dubno (1735—1813), Jehuda Ben-Zêw (1764—1811) und Jzchak Satanow (1732—1804). Zeitgenossen der Genannten sind in Italien der hebräische Lyriker Efraim Luzatto (1727—1792) und Samuel Ronagnoli, in Frankreich Eliah Chalfan (der eine schwungvolle Ode auf Napoleon schrieb). Die gesamte hebräische Literatur der Folgezeit, bis in die ersten Jahrzehnte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, steht im Zeichen der Aufklärung, der „Haskala". Auf den 1811 eingegangenen „Meassef" folgte eine Zeitschrift gleicher Tendenz unter dem Namen „Bikkreê haïtim" im Wien (1820—1831), auf diese der „Kerem Chemed" (Wien, Prag und Berlin), nach diesen Eingaben die Kochbê-Izchak" (1845—1875). Außer diesen führenden hebräischen Organen der Zeit gab es noch eine ganze Reihe periodischer Zeitschriften. Als die hervorragendsten Männer dieser Aufklärungsliteratur sind zu nennen

S. I. Rappaport im Lemberg (1790—1867), der hervorragende Denker und Hegeljünger Nachman Krochmal (Brody 1790—1845). Dr. Izchak Erter (Przemysl 1790—1842) und Meir Letteris (1804—1875); in Italien Izchak Solomo Reggio (1784—1854), Josef Almanzi (1760—1790), die hebräische Dichterin Rachel Morforgo (1771—1790) und Samuel Davnd Luzatto (1800—1865). Ihre Vollendung und Ablösung fand diese erste Aufklärungsepoche in der in Litauen, dem neuen Schwerzentrum des literarischen Schaffens, aufblühende romantische Richtung, deren vornehmster Vertreter der Schöpfer des hebräischen Romans Abraham Mapu (geb. 1808 in Slabodka bei Kowno, gest. 1867 in Königsberg i. Pr.) war. Hervorzuheben sind noch die südrussischen Romantiker Binjamin Mandelstam, der Dichter Abraham Dow Gottlober (1811—1890), Eliahu Mordelhai Werbel (Odessa 1805 bis 1880) und der hochbegabte Übersetzer Virgils Israel Doll (Odessa 1830—1893). Abraham Gottlober steht bereits an der Grenzscheide der ausgehenden Romantik und der anbrechenden realistischen Epoche, deren vornehmster und genialster Repräsentant Jehuda Löb Gordon (geb. in Wilna 1832, gest. 1890) ist. Gordon ist bei all seiner Befangenheit im Aufklärungsideal nationaler Dichter kat'exochen. Die neue Epoche geistig-kultureller und völkischer Wiedergeburt kündigt sich auch in dem neuen führenden Organ des realistisch-kritischen Zeitgeistes, dem „Hechaluz" („Der Pionier".1853) an. Mit diesen neuen Zeitbewußten bahnte sich aber auch die nationale Epoche der hebräischen Literatur an. Ihr machtvoller Verkünder ist Perez Smolenski. Smolenski bezeichnet den Endpunkt einer langen und wechselreichen Entwicklungsreihe, deren Ausgangspunkt Moses Mendelssohn war. Die Aufklärungsbewegung findet ihre höchste Erfüllung und Ablösung in der nationalen Idee.

Perez Smolenski war ein Charakter aus einem Guß, eine Kämpfer- und Führernatur aus echtestem Schrot und Korn. Als Publizist und Dichter von gleich hoher Dignität, übte er auf seine schwankenden, im reißenden Strudel entgegengesetzter Strömungen hin und her geworfenen Zeitgenossen eine überwältigende Wirkung aus. Er führte einen erfolgreichen Kampf nach drei Richtungen hin: gegen den orthodoxen Obskurantismus, die Verkünder eines Ideals des Weltbürgertums und gegen das in den Kreisen der Gebildeten sich breit machende platte Epikuräertum. Allen diesen Richtungen setzte er den reinen, von dem ihm anhaftenden und ihm paralysierenden religiös-fatalistischen Einschlag geläuterten, vom tiefsten Gehalt der Volkskultur gesättigten und positiv gerichteten nationalen Gedanken entgegen. Die nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes in Palästina und die Renaissance der hebräischen Sprache — das war das Doppelideal, dem das Lebenswerk dieses hohen Mannes gewidmet war. Es beherrschte sein Leben wie sein Schaffen. Einen glänzenden Niederschlag fanden seine Gedankengänge in seinem 1884 erschienenen Buche „Am Olam" („Ewiges Volk"); außerdem in einer langen Reihe von in rein literarischer sowohl wie auch in philosophischer Beziehung höchst bedeutsamen und inhaltreichen Aufsätzen in der von ihm in Wien heraus-

gegebenen hebräischen Monatsschrift „Haschachar“, dem repräsentativen Organ der neuen Bewegung.

Auch als Dichter war Smolenski von großer Fruchtbarkeit und hoher Begabung. Seine im großen ganzen durchaus realistischen Romane „Die Vergeltung“ („Ha-gemûl“), „Hatoê bedarkê ha-chajim“ („Der Irrende auf dem Lebenswege“) „Kewmat-Chamor“, „Gemul-Jescharim“, „Gaon wa-schewer“, „Ha-jeruschâ“, „Nekam Berit“ geben ein umfassendes und, von unvermeidlichen Tendenzschilderungen abgesehen, durchaus treues Bild des materiellen und geistigen Lebens der jüdischen Ghettogesellschaft in Rußland in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Sie sichern ihm den ersten Platz in der hebräischen Dichtung dieses Zeitabschnittes.

Als Smolenski 1885 starb, wurde sein Lebenswerk von einer Generation junger und begeisterter Epigonen fortgesetzt. Der „Haschachar“ hatte seinen Schöpfer nicht zu überleben vermocht. Allein ein hervorragender Mitarbeiter desselben, Dr. J. L. Kantor, begründete im Jahre 1886 die erste hebräische Tageszeitung „Hajom“ in Petersburg. Von diesem Beispiel angeregt, entstanden zu gleicher Zeit zwei andere hebräische Tageszeitungen, die „Hazefira“ und der „Hameliz“. Beide Blätter haben in der Folgezeit eine weit höhere Bedeutung gewonnen, als einer „Zeitung“ im westeuropäischen Sinne jemals zukam. Sie dienten als nationale Kulturzentren ersten Ranges, um die sich alle Strebenden und Kämpfenden im jüdischen Volke Jahrzehnte hindurch gruppierten. Während der „Hameliz“ vor etwa einem Jahrzehnt einging, erscheint die „Hazefira“ noch heute in der polnischen Metropole.

Ein anderer Haschachor-Kämpe, Elieser Ben-Jehuda (durch seinen „Thesaurus Totius Hebraitatis“ auch in der deutschen Gelehrtenwelt wohlbekannt), der im genannten Organ namentlich für die Wiederbelebung der hebräischen Sprache eintrat, machte mit dieser Bestrebung ernst, indem er in seinem Hause das Hebräische zur Umgangssprache machte. Er gab auch in Jerusalem lange Jahre hindurch die Zeitung „Haschkafa“ (später „Hazewi“ und „Ha-or“) heraus, und als sie vor einigen Jahren einging, folgte ihr die in den Tagen der türkischen Revolution begründete „Hacherut“ („Die Freiheit“), die als Tageszeitung noch heute in Jerusalem erscheint.

Als hervorragende hebräische Schriftsteller und Dichter dieser Epoche müssen genannt werden: Moschê Löb Lilienblum, als Publizist und Führer dem fast gleichaltrigen Smolenski kongenial, den er jedoch um fast ein Menschenalter überlebte, so daß ein bedeutender Abschnitt seines Schaffens und Wirkens bereits der jüngsten Zeit angehört. Ferner als Romancier von hoher Begabung und durchaus modern-realistischer Richtung Reûven-Aschêr Braudes (geb 1851 in Wilna, gest. 1902 in Wien). Als Darsteller ist er Smolenski zweifelsohne überlegen. Seine Werke, obgleich von Aufklärungstendenzen erfüllt, stehen auf der Höhe moderner realistischer Kunst. Von seinen Werken sind namentlich sowohl hinsichtlich ihrer künstlerischen Bedeutung wie ihres revolutionierenden Ideengehaltes, „Ha-dat we-ha-chajim“ („Religion und Leben“) und „Schetê ha-kezawôt“ („Zwei Extreme“) hervorzuheben. Ein

zeitgenössischer Meister der humoristischen Novelle ist Mordechai David Brandstätter (geb. 1854 im galizischen Städtchen Briegel, lebt noch heute als „kaiserlicher Rat" im Tarnow). Seine Humoresken und Genrebilder aus dem damaligen Leben der Chassidim stellen das Köstlichste dar, was die fröhliche hebräische Muse jemals hervorgebracht hat. Als Lyriker von hoher Innigkeit und Tiefe des Gefühls und echter Kunst ist der der gleichen Epoche angehörende Maler Mordechai Zewi Mane (1859—1887) zu nennen. Sein schönstes Gedicht — das wehmütig-aufjauchzende Zionslied „Masseat Nafschi" — ist volkstümlich geworden.

Die neueste Epoche des literarischen Schaffens in hebräischer Sprache setzt etwa mit dem Beginn des letzten Jahrzehnts des vorigen Jahrhunderts ein und dauert bis zur Gegenwart. Ihr geistiger Ahnherr und Erwecker ist — merkwürdig genug — der bereits 1836 geborene Schalom Jakob Abramowitz, berühmt unter dem Dichternamen Mendele Mochêr Sefarim. Ihn, den ältesten lebenden hebräischen Dichter, verknüpft ein inniges seelisches Band mit den Jüngsten der Schaffenden auf dem Felde unserer nationalen Dichtung. Daher seine Stellung und seine von Liebe und Dankbarkeit eingegebene Bezeichnung als „Großvater" der junghebräischen und jüdischen Dichtergeneration. Die jidische Dichtung rühmt ihn als ihren eigentlichen Schöpfer.

Mendele ist ein Gesellschaftsdichter kat' exochen. Gegenstand seines inneren Erlebens und künstlerischen Ausdruckgebens ist die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen und Gestaltungen des ostjüdischen Lebens. Dabei ist er nicht minder groß und echt in der Erfassung des Einzigen, Einmaligen, Ewig-persönlichen im Bereiche des Natur- und Menschenlebens. Als Schilderer und Erzähler bewährt er sich als vollendeter Meister realistischer, ja naturalistischer Darstellungskunst. Das Gesamtergebnis seines fünfzigjährigen dichterischen Schaffens bietet ein lückenloses Gesamtbild alles Typischen und Bleibenden in der Flucht der Lebenserscheinungen. Von wundervoller Urwüchsigkeit und Ungetrübtheit ist sein Naturschauen. Er ist eine Dichternatur von kräftigster, ungebrochener Sinnlichkeit. So jüdisch, überjüdisch sein Herz, so griechisch sein Auge. Seine Sprachkunst ist urschöpferisch. Er ist der Schöpfer eines neuen, in einer vieltausendjährigen Ausdruckskultur wurzelnden und diese resümierenden und erschöpfenden Stils. So ist er zum Klassiker echtester Prägung geworden.

Die letzten fünfundzwanzig Jahre sahen eine neue Schaffensperiode im hebräischen Schrifttum anbrechen und zur hohen Entfaltung gelangen, eine Schaffensperiode, die alle anderen ihr in der Diasporageschichte vorausgegangenen an Fruchtbarkeit und Reichtum überstrahlte. Sie ist in Hinblick auf die biblische und spanische Epoche als die eigentliche dritte Schaffensepoche der hebräischen Literatur zu bezeichnen. Sie sah der hebräischen Sprache und dem hebräischen Schrifttum Meister erstehen, deren Sprache an Kraft und Schönheit mit der der Propheten wetteiferte. Ihr geistiges Gepräge und ihren unsterblichen Ruhm zugleich empfing diese Epoche von einer stattlichen Reihe zeitgenössischer hebräischer Dichter, die noch gegenwärtig im Zenith ihrer Schaffens-

kraft stehen, deren Gipfelhöhe in die Zukunft hineinragt. Als die bedeutendsten Dichter dieser jüngsten Schaffensperiode sind Chajim Nachman Bialik, S. Schnëur, Jakob Cahau, Saul Tschernichowski, David Schimonowitz und Jakob Steinberg zu nennen; als Prosaiker von klassischer Bedeutung J. L. Perez und der jungverstorbene Romanschreiber A. Berschadski. Daneben eine stattliche Reihe jüngerer und allerjüngster Lyriker und Erzähler. Die Palme der modernen Dichtung in hebräischer Zunge gebührt aber unzweifelhaft Ch. N. Bialik und S. Schnëur. Als Lyriker stehen beide an Gefühlstiefe und Ausdrucksvermögen groß und unerreicht unter allen denen da, die seit den Tagen der Psalmisten ihre Seele in das hebräische Wort gossen. Vor Bialik hat aber Schnëur einen starken dramatischen Pathos und ausgeprägtes plastisches Weltempfinden voraus, was seinem Lyrismus, im Gegensatz zum typisch gewordenen Charakter der hebräischen Lyrik, Kraft und Wucht der Gestaltung verleiht. Ein besonderer Platz gebührt den in verschwenderischer Pracht der Formen prangenden und von tiefstem Ideengehalt erfüllten kulturgeschichtlichen Poemen Schnëurs. Seine Naturlyrik steht in der hebräischen Dichtung einzig da. Sie gelangte zur vollen und reichsten Entfaltung in seinen „Bergliedern“, deren überweltlich-urgründigen Klänge gleichsam dem Erdgeist abgelauscht zu sein scheinen.

Unter den Prosaikern dieser jüngsten Schaffensepoche der hebräischen Nationalliteratur ragen besonders hervor S. Ben-Zion, J. Ch. Brenner, G. Schofmann (letzterer ein Meister epischer Kleinkunst), Jehuda Steinberg, A. Kabak und der junge Galizier Ascher Barasch. Zeugnis von einer eigenartigen dichterischen Begabung legen die bisher erschienenen kleineren Erzählungen von A. S. Agnon ab. Als Kritiker und Publizisten übten namentlich David Frischmann, Reuven Brainin, Achad Haam und S. Bernfeld großen Einfluß auf die modern-hebräische Stilform aus. Der neuen literarischen und politischen Lebensrichtungen Mittelpunkt und vornehmstes Organ ist die von Achad-Haam begründete Monatsschrift „Haschiloach“ in Odessa.

*

Losgelöst vom nährenden Urgrund eines naturwüchsigen Volksseins und scheinbar aller Wurzelhaftigkeit bar, hat der alte, knorrige Stamm unseres nationalen Schrifttums sich zu immer neuen und herrlicheren Blüten verjüngt, hat immer höher und sonnenäher seine Gipfel gestreckt. Seine späte Blüte aber war seine höchste und köstlichste. Sie ist es, die von ungebrochenem Daseinswillen und unversiegbarer Lebenskraft Zeugnis ablegt. Sie kündet einen Aufstieg. Das Ostjudentum glaubt an seine Zukunft.

Galuth

Von Viktor Ch. Arlosoroff, Berlin

Jene ruhende Stunde
Erscheint uns, wie Gottheit, nie.
Immer tönt in der Runde,
Wie eine klagende Wunde,
Blutige Melodie.

Nur vergoldete Ruhe
Webt uns die schaffende Zeit.
Aus der Vergangenheit Truhe
Reicht sie uns staubgraue Schuhe
Und ein verblichenes Kleid.

„Wandern“ sagt Woge zu Wogen,
Sterbend in sprühendem Schaum.
So sind Geschlechter verflogen,
Wie blaßrote Wolken zogen
In einem lichtblauen Traum.

Zu amethystenen Thronen
Hat sich die Seele befreit.
Durch einen Kampf mit Dämonen
Blinkten wie Kraft unsre Kronen
Ewiger Geistigkeit.

In eigener Sache

Von Professor Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

Herr Dr. jur. Emil Ernst Schweitzer, Breslau, hat in der Nummer 13/14 d. J. der in Frankfurt a. M. erscheinenden Zeitschrift „Das freie Wort“ einen Aufsatz veröffentlicht, der den schönen und langen Titel trägt: „Die nationalistisch-klerikalen Strömungen des Judentums und ihre Gefahren für die Gewissensfreiheit der deutschen Juden“. Darin werden zunächst dem Zionismus schwere Vorwürfe gemacht, gegen die er sich selbst verteidigen mag, wenn es ihm der Mühe lohnt: er soll nicht nur „weite Kreise der deutschen Judenheit den Bestrebungen für eine politisch-kulturelle Fortentwicklung in Deutschland entzogen“, sondern sogar „offen mit dem ganzen Eifer von Renegaten für die konservativ-klerikalen Elemente Partei genommen haben“. Dazu komme nun als neue Gefahr, der „jüdische Klerikalismus, gegen den niemand aufzutreten wagt“.

Diesem jüdischen Klerikalismus sind nun, davon ist Herr Dr. jur. Emil Ernst Schweitzer im tiefsten durchdrungen — und ist jederzeit bereit, den Beweis der Wahrheit dafür anzutreten — auch die „Neuen

Jüdischen Monatshefte“ verfallen. Wie, das wird nicht klar. Klar wird überhaupt nichts als die Behauptung, unser Blatt bezeichne sich erstens zu unrecht „als offenen Sprechsaal für jedermann“, vertrete zweitens „eine Politik der religiösen und politischen Vergewaltigung“ und billige drittens „ein brutales Attentat auf die Gewissensfreiheit der gesamten deutschen Judenheit“. Worin dieses Attentat bestehen soll, wird ganz und gar nicht klar; es scheint sich um gewisse Forderungen orthodoxer Kreise in Schuldingen zu handeln; jedenfalls tritt der Rabbinerverband (vor nichtjüdischen Lesern!) ungefähr in die satanische Beleuchtung des „Synhedrion der Weltjuden“, das in früheren Zeiten in schlechten Romanen eine groteske Rolle spielte.

Unser Blatt gegen den Vorwurf des Klerikalismus und der Reaktion zu verteidigen, dürfen wir unseren sämtlichen Lesern getrost überlassen, die die Anklage sicherlich mit beträchtlicher Heiterkeit aufnehmen werden. Dagegen verlangt der einzige substantiierte Vorwurf, daß es sich fälschlich als offenen Sprechsaal bezeichne, seine Antwort.

Herrn Dr. jur. Emil Ernst Schweitzer ist ein Artikel zurückgewiesen worden! Die Redaktion hat gefunden, daß er nach Inhalt und Form nicht geeignet sei, in einem Blatte höheren Stils abgedruckt zu werden. Wir müssen verlangen: Knappheit der Darstellung, Präzision im Tatsächlichen, Mäßigung in der Form. Sämtlichen Postulaten ist der Autor nach der Auffassung der Redaktion nicht gerecht geworden. Darin mag sie sich vielleicht geirrt haben, aber sehr wahrscheinlich ist mir diese Annahme nicht, nachdem ich jetzt zum ersten Male Gelegenheit gehabt habe, eine Arbeit aus dieser Feder zu lesen, in der weder von Knappheit der Darstellung, noch von Präzision im Tatsächlichen, noch von Mäßigung in der Form irgendwie die Rede sein kann. So handelt es sich offenbar um einen jener zahlreichen Autoren mit sehr stark gespanntem Selbstbewußtsein, die gänzlich außerstande sind, sich einen Mißerfolg anders zu erklären, als mit großartigen Verschwörungen gegen ihre eigene bedeutsame Person.

Fast zur Gewißheit steigert sich diese Psychodiagnose, wenn ich folgendes in Erwägung ziehe. Herrn Dr. jur. Emil Ernst Schweitzer war und ist es bekannt, daß die Redaktion der „N. J. M.“ nur als erste Instanz entscheidet. Es war ihm unbenommen, sich an einen der Herausgeber, z. B. an mich, den er mehrfach mit schmerzhaften Lobsprüchen apostrophiert, und, wenn er wollte, an das Greminium der Herausgeber als Berufungsinstanz zu wenden.

Er hat es vorgezogen, statt dessen in einem nichtjüdischen Blatte einen Skandal zu provozieren — oder hat doch wenigstens den Versuch dazu gemacht. Er sollte bedenken, daß ein Michael Kohlhaas, als dessen würdiger Nachfolger in seinem „Kampf ums Recht“ er sich offenbar erscheint, nur eine lächerliche Figur wäre, wenn er nicht alle, aber auch alle Möglichkeiten, zu seinem Rechte zu kommen, erschöpft hätte, bevor er losbrach.

Herrn Dr. jur. Emil Ernst Schweitzer glaube ich psychologisch durchaus zu verstehen: was aber die Schriftleitung eines so anständigen Blattes, wie „Das Freie Wort“ dazu veranlaßt haben mag, als Sancho Pansa dieses Windmühlenritters zu agieren, entzieht sich gänzlich meinem Verständnis.

Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft

Von Hermann Cohen

19. Zu Martin Luthers Gedächtnis

Nicht als Deutscher will ich in diesen Blättern über Luther schreiben, auch nicht als Mitarbeiter an dem Werk und der Aufgabe der deutschen Philosophie, sondern lediglich als deutscher Jude, der, als Bekenner des Judentums, sich der Pietät bewußt ist, die ihn auch für seine Religion, nicht nur für seine Kultur, mit dem Deutschtum verknüpft. Zu den gewaltigsten Schöpfern des Deutschtums gehört Luther, der die providentielle Richtung des deutschen Geistes in diejenigen Bahnen gelenkt hat, welche die späteren deutschen Klassiker zum Ziele des deutschen Humanismus geführt haben.

Wir deutschen Juden müssen es mit dankbarer Genugtuung erkennen, daß dieser deutsche Geistesheld als religiöser Genius, als deutscher Dichter und als Stilist, der er im größten Stile war, an unserer Bibel, an der Übersetzung der Propheten und der Psalmen zu seiner Höhe emporgewachsen ist. Und nicht allein darüber dürfen wir uns freuen, daß diese große, in gewissem Sinne darf man sagen, schier unübertreffliche Übersetzungsarbeit unserem alten Schrifttum ebenso zugute gekommen ist, wie ihm verdankt wird, sondern wir haben ihm auch eine ewige Dankbarkeit zu widmen für die hohe Vollendung, in der er, der urwüchsige Sprachschöpfer und der volkskräftige Naturdichter, die Bibel dem deutschen Volke zugänglich gemacht, erschlossen, ihm innerlich zu eigen gemacht und eingewurzelt hat.

Nach der katholischen Tradition gehörte die Bibel nur den Klerikern: Luther hat sie für das ganze Volk freigemacht. Er hat dadurch die ursprüngliche Bestimmung der Bibel, welche das Judentum in seiner ganzen Geschichte treulich gepflegt hat, in der Christenheit zur Erfüllung gebracht. Die Bibel wurde der Hausschatz des gemeinen Mannes in Deutschland, der nicht nur seine Frömmigkeit dadurch selbsttätig sich lebendig machen konnte, sondern dessen geistige, insbesondere auch dichterische Urkraft darin eine unerschöpfliche frisch sprudelnde Quelle erhielt.

Von Deutschland aus ergoß sich diese Neubelebung aller nationalen Volkskräfte mit einer erstaunlichen Schnelligkeit über alle Lande, da die kaum erfundene Buchdruckerkunst nunmehr ein großes Feld für ihre Ausübung fand. Von Jahr zu Jahr wuchs die Anzahl der Übersetzungen in fremde Sprachen, besonders der Psalmen, mit immer neuen Auflagen.

So wurde das deutsche Volk durch diese neue Offenbarung der Bibel, die bisher dem gemeinen Volke überall verborgen war, zu einem allgemeinen Lehrer, zu einem Erwecker des Volksgeistes in allen europäischen Nationen. Und wenn anders die Bibel eine tiefe Grundquelle ist für den modernen Geist der modernen Völker, so ist Luther durch seine Bibelübersetzung zu einem Wohltäter aller europäischen Völker geworden, deren Geist in allen Richtungen der Literatur und der Kunst und wahrlich nicht minder der Philosophie von dem Geiste der Bibel und von dem Reformationswerke ihrer Verdeutschung die tiefste Anregung erfahren hat.

Es ist eine hohe historische Freude des deutschen Juden, daß sein eigener ewiger Lebensgrund, seine Bibel zum Lebensbaume geworden ist für alles moderne Geistesleben, zur Wurzel, aus der alle Kräfte der neueren Völker entsprossen und genährt worden sind.

Und nicht zuletzt müssen wir auch der Dankespflicht gedenken, zu der unser modernes Judentum diesem genialsten Übersetzer unserer Bibel immerdar verpflichtet ist. Wenn nun anders es ferner unbestreitbar ist, daß Moses Mendelssohn durch seine deutsche Übersetzung des Pentateuch und der Psalmen unser modernes religiöses Leben von Deutschland aus für die Juden aller Länder verjüngt und neu befestigt hat, so haben wie in diesem Werke unserer religiösen Neubelebung eine Fortsetzung des Lutherwerkes mit unvergänglicher Dankbarkeit zu erkennen.

Unsere historische Pietät beschränkt sich jedoch nicht auf den Dank für das Verdienst dieser Übersetzerarbeit Luthers an unserer Bibel. Auch sein theologischer Grundgedanke hängt innigst zusammen mit dem Grundgedanken der jüdischen Religion.

Der Glaubensbegriff ist der Grundgedanke, mit dem Luther seine neue Kirche erschuf.

Wir gehen hier nicht auf die Schwierigkeiten ein, mit denen dieser neue theologische Begriff verstrickt sein mußte, da er eben als eine neue Wahrheit mit der vollen Energie eines einseitigen Standpunktes sich hindurchringen mußte. Wir gehen hier auch nicht näher ein auf den Zusammenhang dieses Glaubensbegriffes mit dem altbiblischen Glaubensbegriffe, wie Luther selbst ihn in der Einleitung zu den Psalmen eindrucksvoll hervorhob. Wir wollen uns nur an den fundamentalen und eigentlichen Sinn dieses seines Glaubensbegriffes halten, mit dem er den Kampf gegen die Kirche nebst ihren Opferwerken aufnahm.

Der schlichte Inhalt dieses Glaubens Luthers ist der Glaube an den gnädigen Gott, der allein kraft seiner Gnade den Sünder von der Verdammnis erretten kann.

Wir fragen nun wiederum auch nicht: Wenn Gott allein in seiner Gnade und kraft seiner Gnade den Sünder erlösen kann, welche Bedeutung, welche Befugnis kann dabei noch Christus haben? Könnte und dürfte er etwa die Gnade Gottes, diese einzige Kompetenz Gottes, doch noch von sich aus ergänzen? Diese Frage gehört in das Innere der evangelischen Theologie und in ihre geschichtliche Fortentwicklung.

Wir wollen hier nur in dieser ausschließlichen Berufung auf den gnädigen Gott die alttestamentliche Kraft des Glaubens an den Gott kenntlich machen, der sich offenbart hat als „barmherzig und gnädig, langmütig und groß an Liebe und Treue, der das Vergehen vergibt, die Missetat und die Sünde". Die Vergebung der Sünde ist der Charakter des alttestamentlichen Gottes. In dieser Sündenvergebung besteht seine Liebe und zugleich seine Gerechtigkeit; in ihr besteht seine Güte, die Liebe und Gerechtigkeit vereinigt.

Wer an den einzigen Gott glaubt, der glaubt an ihn, als den Versöhner und Erlöser des Menschen. Daher ist der Tag der Versöhnung der Gipfel des jüdischen Gottesdienstes. Daher durfte das Opfer fallen, durfte Gott seinen Tempel mit dem Opferdienste zerstören lassen, weil, wie der Talmud reformatorisch es ausdrückt, „der Tisch jedes Menschen sein Sühnealtar wird".

Mit diesem Glauben an den gnädigen Gott hat Luther nicht nur die Glaubenswerke der Kirche bekämpft, sondern er hat die Verinnerlichung, die Vergeistigung des religiösen Glaubens überhaupt durch ihn angestrebt und in die Bahnen geleitet, welche die moderne Ethik weiterhin beschritten hat. Was die moderne Religiosität von der mittelalterlichen unterscheidet, ist wahrlich nicht ihre größere Energie, noch selbst eine vertieftere Innerlichkeit. Aber die geistige Klarheit über das urmenschliche Problem der Sittlichkeit, als der zentralen Aufgabe des Menschen, diese geistige Innerlichkeit, dieses Bewußtsein der Selbstverantwortung für das Menschentum unterscheidet die moderne Sittlichkeit und die moderne Religiosität von aller altertümlichen.

Und gerade diese Erkenntnis von der Selbstverantwortlichkeit des Menschen für sein Wollen und sein Tun kleidet sich für das religiöse Gefühl in den Glauben an die Gnade Gottes. Denn so gescheit ist wahrlich der moderne Mensch geworden, daß er die Grenzen seiner Kraft zum Guten und seiner Widerstandskraft gegen das Böse einigermaßen wohl begriffen hat, und daß er daher am letzten Ende und im letzten Grunde nichts Besseres tun zu können einsieht, als daß er von der unendlichen Macht, sofern er ihre ewige, ihre unverlierbare Idee zu erkennen vermag, seine eigene sittliche Wiederherstellung zu erhoffen strebt, wie er ja auch auf die Gnade Gottes die Verwirklichung des Guten auf Erden, seinen messianischen Glauben gründet.

So können wir aus unserem jüdischen Versöhnungsbewußtsein heraus Luthers Glaubensbegriff lebendig und klar verstehen. Der Glaube an den gnädigen Gott ist der Geist Gottes, der die ganze Bibel durchweht. Und in diesem Glauben fühlen wir uns mit Luthers Glauben verbunden; erkennen wir auch die Lösung des historischen Rätsels, welches die moderne Entwicklung des Judentums uns aufgegeben hat. Grätz hat in der Programmschrift zu seinem Lebenswerk den denkwürdigen Ausspruch formuliert: Das Judentum ist schon in seinem Ursprung Protestantismus.

Unsere nationale Pflicht, als die deutscher Juden, erschöpft sich aber nicht in der Anerkennung von Luthers religiösen Großtaten: sie

fordert nicht minder auch Anerkennung der geschichtlichen Konsequenzen seiner Umwälzung für die gesamte Kultur und insbesondere für den Staat.

Außer der allgemeinen Beeinflussung der geistigen Kultur fühlen wir uns mit Luther geistesverwandt darin, daß er die Schule von der Obhut der Klöster befreit und zu einer Pflicht der staatlichen Obrigkeit gemacht hat. Die Schule muß die Pflanzstätte der Bildung für das gesamte Volk werden. Es ist die erste Obliegenheit des Staates, für die Schule, als die Bildungsstätte des Volkes, Sorge zu tragen? Unserer jüdischen Geschichte ist dieser Gedanke zum Lebensprinzip unserer Gemeinde von Anfang an geworden und allezeit geblieben. Den Unterschied von Geistlichen und Laien kennt unsere religiöse Verfassung nicht. Und demgemäß kennt unsere Geschichte auch nicht den Unterschied von Gelehrten und Laien. Der Unwissende kann nicht fromm sein. Dieser Spruch ist allgemeiner Grundsatz. Noch heute könnten unsere deutschen Soldaten in Polen große Gelehrte kennen lernen, die nichtsdestoweniger die niedrigste Werktagsarbeit verrichten. Die Schule war neben dem Gotteshause das ebenbürtige Institut der Gemeinde. Und so sehr hatte die Schule und das Lehrhaus (Bet hamidrasch) die Oberhand, daß im jüdisch-deutschen Jargon die Synagoge „Schul" genannt wird. Auch in der allgemeinen Schulpflicht sind wir immer Protestanten gewesen.

Endlich ist der moderne Staatsbegriff überhaupt eine Frucht des Protestantismus. Es ist ein Irrwahn, heute noch vom christlichen Staate zu sprechen. Diesen Begriff verdankt die neuere Politik dem Konvertiten Stahl. Der moderne Staat verwaltet seine Sittlichkeit selbständig und in kompetenter Souveränität. Daher verdanken wir dieser Konsequenz des protestantischen Prinzips für den Staatsbegriff unser ganzes modernes Dasein als Bekenner des Judentums und als deutsche Staatsbürger.

Auch hier dürfen wir das Urmotiv des Gedankens als biblisch ansprechen. Luthers Gedanke vom allgemeinen Priestertum ist wunderbar von Mose formuliert: „Ihr sollt mir sein ein Reich von Priestern und ein heilig Volk". Das ganze Volk soll aus Priestern bestehen, soll heilig sein. So wird die Heiligkeit, die Sittlichkeit, zum Fundament des Reiches, des Staates gelegt. Und wenn Luther zunächst der Kirche gegenüber mit deren Prärogative ihrer Priester das allgemeine Priestertum forderte, so hat er dadurch dem modernen Geiste die Bahn gebrochen für das neue Staatsleben, das auf der Befreiung des Staates von der Kirche, auf der Begründung des Staates in der freien Sittlichkeit beruht. Und wenngleich die Probleme des Landesfürstentums dabei mitgeholfen haben, so liegt doch das Prinzip für das moderne Staatswesen in diesem seinen religiösen Grunde.

So verdanken wir es endlich in einer ganz sonnenklaren Abfolge der Prinzipien unserem großen Luther, daß wir als deutsche Juden, dem deutschen Staate uns angehörig fühlen, seinen Pflichten und seinen Rechten untertan, seine Leiden und seine

Hoffnungen in unserem Herzen tragend mit derselben Innigkeit, mit der wir für unser Seelenheil sorgen, für den Fortbestand unseres heiligen Glaubens und für seine Sicherung im Staate und im Volksleben.

Es gibt zu denken, daß der moderne Judenhaß sich nicht mehr zu berufen wagt auf die Differenz des Glaubens, sondern daß er seine Zuflucht nehmen muß zu dem Rassenwahn, den er mit der nationalen Maske verlarvt. Daß wir jedoch einen minderwertigen Glauben hätten, dieser Vorwand des Judenhasses ist nahezu verschwunden. Und doch sind die Deutschen nicht Voltairianer geworden. Aber so tief hat der historische Geist des Protestantismus sich eingepflanzt in das Bewußtsein aller Bekenntnisse.

Der moderne Staatsbegriff, der dem Staate die sittliche Souveränität gegenüber der Kirche verliehen hat, ist der eigentliche Befreier des modernen Judentums geworden. Auch als deutsche Staatsbürger, und für das hauptsächliche Interesse, das der moderne Jude mit Recht an seiner politischen Gleichberechtigung nimmt, hat er Martin Luther als den Urheber des modernen Staatsgedankens zu feiern und eine unvergängliche innige Dankbarkeit seinem Andenken zu weihen.

Maximilian Horwitz

Am 13. Oktober starb unser hochverehrter Kollege im Arbeitsausschuß unseres Komitees, Justizrat Dr. Maximilian Horwitz. Wir haben in jahrelanger gemeinschaftlicher Arbeit die bedeutenden Eigenschaften dieses um sein Vaterland und sein Judentum gleich hoch verdienten Mannes kennen lernen dürfen; sein schnelles unbestechliches Urteil, die Klarheit und Höhe seiner Ziele, die zähe Kraft in der Durchführung des für recht Erkannten, die niemals schwankende Milde und Liebenswürdigkeit seines Wesens.

Wir stehen mit um so größerer Erschütterung an dieser Bahre, weil wir nicht im mindesten auf das traurige Ereignis vorbereitet waren. Justizrat Horwitz stellte noch bei unserer letzten Sitzung das alte Bild geschmeidiger Kraft dar, das wir liebten und verehrten.

Wir betrauern auch in diesem wahren Menschen und echten Manne ein Opfer des gewaltigen Krieges. Hätte nicht der Schmerz um seinen für sein Deutschland gefallenen Sohn seine Kraft gebrochen: er hätte der Krankheit widerstanden, die ihn ins Grab warf.

Wir werden sein Andenken in hohen Ehren halten.

Komitee für den Osten

I. A.:

Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Umschau

Deutschland

In der Nr. 21 unserer Monatshefte brachten wir die Nachricht von der Ernennung des Herrn Leutnant Hermann Struck zum Dezernenten für jüdische Angelegenheit beim Oberbefehlshaber Ost. Diese Ernennung gab dem antisemitischen Reichstagsabgeordneten Dr. Werner die Veranlassung, eine kurze Anfrage an den Reichskanzler zu stellen. Der Reichskanzler hat Herrn Dr. Werner folgende Antwort erteilt: „Bei der politischen Abteilung des Stabes Ober-Ost ist ein Referat für jüdische Angelegenheiten eingerichtet, weil die Eigenart der Ostjuden besondere Kenntnisse erfordert. Deutsche Rechte und Interessen werden durch jeden Mann des Ostheeres und besonders durch die Militärverwaltung gewahrt. Außerdem ist schon lange bei Ober-Ost ein besonderer Referent für Angelegenheiten Deutscher vorhanden."

Literaturblatt

Das Gilgamesch-Epos

Die einzige auf unsere Tage gekommene Heldensage der Babylonier ist das Gilgamesch-Epos, die Erzählung von den Heldentaten des Königs von Uruk, der — zu drei Vierteln Gott, zu einem Viertel Mensch — mächtige Werke gemeinsam mit seinem starken Freunde Enkidu tut, nach dessen Tode auf die Suche nach dem ewigen Leben auszieht und schließlich doch das Schicksal aller Menschen, den bitteren Tod, erleiden muß. Eine Fülle von Abenteuern, die vermutlich ursprünglich zum Teil selbständige Sagenstoffe gewesen sind, ist hier mit großer dichterischer Kraft zu einem geschlossenen Kunstwerk zusammengefügt. Die Form allerdings, in der das Epos erhalten ist, läßt nicht zu, es künstlerisch zu genießen. Es wurde bei den Ausgrabungen auf der Stätte von Kujundschik (Niniveh) in der Bibliothek des Königs Asurbanipal in mehreren fragmentarischen Exemplaren aufgefunden. Auch der mühsam rekonstruierte Text weist allenthalben große Lücken auf und ist daher für den Laien auch in der deutschen Übersetzung kaum verständlich. Es wäre bedauerlich, wenn die Dichtung, nachdem sie aus jahrtausendaltem Grabe wieder auferstanden, verurteilt geblieben wäre, ein nur philologisches Leben in Bibliotheken und Gelehrtenstuben zu fristen.

Georg E. Burckhardt verdient großen Dank, daß er die Bruchstücke in zugleich treuer und kühner Nachdichtung zu einem künstlerischen Ganzen gestaltet hat und damit eines der schönsten Werke der alten Literatur wieder zu wirklichem Leben erweckt hat[1]). Vielleicht wäre die dichterische Wirkung noch echter und tiefer, wenn Burckhardt sich bei seiner Nachdichtung gebundener Rede bedient hätte, nach dem Vorbilde der übrigen Heldenepen der Weltliteratur; die von ihm gebrauchte getragene Prosa — nach dem Muster etwa der Lutherschen Bibelübersetzung — taucht das Ganze für mein Empfinden zu sehr in eine religiös-pathetische Stimmung. Dies ist jedoch schließlich Frage des persönlichen Geschmacks.

An dieser Stelle sei noch hervorgehoben, was das Epos der besonderen Anteilnahme jüdischer Leser wert erscheinen läßt. Gilgamesch ist nach der Meinung namhafter Gelehrter identisch mit dem aus der Bibel und Abrahamsage bekannten König Nimrod. Uruk ist das biblische Erek (Mos. I, 10, 10). Die 11. Tafel des Epos enthält die babylonische Sintfluterzählung, die zu interessanten Vergleichen mit der biblischen anregt: die babylonische ist dichterisch bewegter und reicher an Einzelzügen; durch die entschieden monotheistische und moralische Gestaltung aber gewinnt die jüdische an Wucht und Geschlossenheit.

Dr. S. Feuchtwanger, München.

---

[1]) Gilgamesch, eine Erzählung aus dem alten Orient zu einem Ganzen gestaltet von G. E. Burckhardt, Inselverlag Leipzig, Inselbücherei Nr. 203, Preis 0,60 M.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg. Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin-München. Martin Goetz. Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang 10. 25. November 1917 Heft 3 4

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Sonderheft:

Heinrich Graetz und die jüdische Geschichte

Wir wollen zum 100. Geburtstage Graetz' nicht nur Beiträge über ihn und sein Werk bringen. Wir glauben in seinem Geiste zu handeln, unsere große Verehrung und unseren tiefen Dank, die wir ihm schulden, am besten dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß wir in dem ihm gewidmeten Hefte auch die jüdische Geschichte zu fördern suchen.

Zur Jahrhundertfeier unseres Graetz

Von Hermann Cohen, Berlin

Bei der für alle inneren Fragen des Judentums annoch für uns bestehenden Lage ist es nicht zu erwarten, daß das Gedächtnis unseres großen Historikers von der allgemeinen Geschichtswissenschaft gefeiert werden wird. Wie aber alle nur reagierenden Gefühle ohne positive Fruchtbarkeit sind, so dürfen wir auch bei diesem feierlichen Anlaß uns solchen nicht hingeben, dürfen uns den Blick nicht verengen lassen, sondern um so sorgsamer vielmehr müssen wir bedacht sein, das Andenken dieses Großen in Israel klar und unbestochen immer zugleich aus dem Gesichtspunkte der allgemeinen Wissenschaft zu feiern.

Graetz vereinigte in sich alle die vielfachen Vorbedingungen der geschichtlichen Forschung und Darstellung. Man bedenke, wie verschiedenartig die vielen Aufgaben sind, die vom jüdischen Universalhistoriker gefordert werden. Und schon dem Umfange seines Gebietes nach mußte er zu diesem Charakter des Universalhistorikers emporwachsen.

Da ist zunächst die biblische Geschichte, welche die vollständige Fachkenntnis des Alttestamentlers voraussetzt. Als ein solcher

hat Ewald die Geschichte der Juden geschrieben, und in neuerer Zeit Wellhausen. Wäre nun Graetz nicht der Historiker geworden, so war er vollkommen ausgerüstet zum biblischen Exegeten. Während aber bei Wellhausen die Bibelkritik das Fundament bildet, an das die historische Konstruktion auch in der späteren Darstellungsform sich anlehnt, ist die Geschichte Israels bei Graetz, obwohl frei dargestellt, dennoch auf jeder Seite durchzogen von der genauesten Gelehrsamkeit der Bibelforschung, die bei aller seiner geistreichen Kombinationsgabe und bei allen etwa zuzugestehenden Fehlgriffen im ganzen jedoch im Geleise und auf der Höhe der exakten Methode steht. So ist dieser Historiker in erster Linie ein großer Bibelforscher, als den seine Geschichte ihn erwiese, auch wenn er nicht die Psalmen, das Hohe Lied und Kohelet übersetzt und kommentiert hätte.

Nun hat aber Graetz — welche taktische Voraussicht und welche Selbstzucht liegt nicht schon in diesem seinen Beginnen — mit dem vierten Bande, mit der Zeit des Talmud seine Geschichte angefangen. Der jüdische Historiker durfte daher nicht nur ein Bibelforscher: er mußte auch ein Talmudgelehrter sein. Und Graetz hat die ganze rabbinische Gelehrsamkeit im vollen Umfang und in der ganzen Tiefe dieses weiten, großen Gebietes der Geistesgeschichte besessen. Der selige Frankfurter Rabbiner Horovitz erzählte mir einmal mit freudigster Anerkennung, wie er sich von der kompetenten halachischen Dialektik dieses großen Forschers überzeugt habe, als dieser einmal an einem talmudischen Lehrvortrage in eifriger Diskussion Anteil nahm.

Welche grandiose Vorbedingung enthält aber allein schon diese Beherrschung des talmudischen Materials, das zugleich die des gesamten späteren rabbinischen Materials für den jüdischen Historiker voraussetzt. Wellhausen sagte mir einmal, wie er doch erkannt habe, Graetz als Bibelforscher zu achten. Und doch ist diese erste Vorbedingung der biblischen Kompetenz beinahe von verschwindender Bedeutung gegenüber der zweiten mit dem vasten Inhalt, den sie einschließt.

So steht Graetz vor der allgemeinen Geschichtswelt da als ein seltenes Vorbild der philologischen Vorbildung für den Beruf des Historikers. Das ganze Gebiet der Bibelkunde hat er beherrscht. Er war ebenso Gramatiker, wie Exeget, und ebenso Geograph, wie Literaturforscher. Und das ganze talmudisch-rabbinische Schrifttum hat er als Forscher verwaltet. Er hätte nicht als Geschichtsquelle den Talmud ausschöpfen können, wenn ihm das ganze Gebiet der Halacha nicht durchsichtig gewesen wäre, geschweige das der Hagada. Und er hätte die spätere Geschichte der Juden nicht schreiben können, wenn er nicht die Responsenliteratur hätte benutzen können, die wiederum auf das intimste mit den talmudischen Quellen zusammenhängt.

Von so umfassender Gelehrsamkeit war dieser Mann, und auf so verschiedene Gebiete mußte er seine Methodik einstellen. Wahrlich, bevor man zu einem Urteile sich erkühnt über den Wert seiner geschichtlichen Darstellung, sollte man sich nicht genugtun können in der Bewunderung seiner philologischen Ausrüstung in ihrer Vielseitigkeit und ihrer Exaktheit. Es ist gewiß keine Überhebung, wenn wir vor der Steilheit dieser

großen Vorbereitungsaufgaben für die Konstruktion des Historikers unsern Graetz trotz seiner Fehlgriffe in manchen Einzelheiten als ein leuchtendes Vorbild der Geschichtsforschung hinstellen.

Unsere Dankbarkeit muß daher auch eine ungewöhnliche sein, auch ohne daß wir ausschließlich auf den Inhalt unserer jüdischen Geschichte Bezug nehmen, mit deren Entrollung er unser religiöses Bewußtsein neu erweckt und entflammt hat. Als Juden danken wir es ihm vor allem anderen, daß er nicht nur ein so großer Arbeiter, Forscher und Künstler in der Darstellung gewesen ist, sondern auch daß er als jüdischer Historiker in so vorbildlicher Weise sich ausgerüstet hat für das schwierige Amt eines Universalhistorikers der Juden.

Der Historiker soll rückschauender Prophet sein. Dies ist ein altes Wort. Aber es enthält nur eine halbe Wahrheit. Auch der Prophet war rückschauend, und dennoch war die Vorschau seine eigentliche Sache. So ist es auch von der idealen Aufgabe des Historikers nicht abzutrennen, daß er die Vorschau halte in die Zukunft. Und nur wenn er sich zu solcher Vorschau berufen fühlt, kann er dem Ideal des Historikers sich annähern.

Graetz hat sich niemals genuggetan in seiner Erforschung der Vergangenheit. Wie er mit seinem Herzblut geschrieben hat, so hat er für den Fortbestand seiner Glaubensgemeinschaft wirken und schaffen wollen. Man muß den gelehrten Forscher um so mehr bewundern, als Graetz selbst vielleicht mehr noch der Politiker und der Publizist seiner Religion und ihrer Bekenner sein wollte. Seine Darstellung strebte daher auch nicht nach klassischer Ruhe und Einfalt, sondern wie ein vom Sturmwind gepeitschtes Meer brauste seine Rede dahin. Zorn und Eifer waren die vorherrschenden Affekte seiner Seele, nicht Sanftmut und Milde, nicht unparteiisches Abwägen der sachlichen Motive in gegnerischen Ansichten, nicht Zurückhaltung im Urteil über die Gesinnung des Gegners.

Bei dieser seiner Affektlage fehlte ihm auch das Streben, die Überlegenheit des Richters zu gewinnen über den Streit der religiösen Parteien. Und wie es ihm an der Objektivität zum Richteramte gebrach in einem aktuellen wissenschaftlich-religiösen Streite, so mußte er gänzlich versagen da, wo der Historiker den Sessel des Weltrichters besteigen sollte; wo es sich um die Zukunft drehte, nicht mehr nur um die Feststellung der Vergangenheit: wo das Schicksal des Judentums, die Zukunft der Religion und ihrer Bekenner in der Zukunft der Zeiten und der Weltalter zur großen Frage des Historikers auswächst.

Es ziemt sich nicht, eine so seltene Jubiläumsbetrachtung durch die Darlegung einer Klage zu trüben, die bei aller Sachlichkeit doch immer einen Schatten auf die zu feiernde Person werfen müßte. Andererseits aber wäre es auch eine schlechte Ehrung zur Jahrhundertfeier dieses Mannes, wenn seiner Tapferkeit mit Feigheit vergolten würde; wenn der große Anlaß nicht in Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit uns zum Erlebnis würde. Unsere Dankbarkeit, unsere Verehrung, unsere Liebe selbst wird nicht beeinträchtigt durch die Einsicht und deren frei-

mütige Äusserung, daß dieser Historiker unserer Vergangenheit nicht weise genug vorgesorgt zu haben scheint für unsere Gegenwart und unsere Zukunft. Nicht nur für unsere politische und kulturelle Gegenwart insbesondere im deutschen Lande und Volke müßen wir dieses Bedauern aussprechen, sondern nicht minder auch überhaupt für unsere kulturelle und demzufolge auch für unsere religiöse Lebenskraft und für den gesicherten Fortbestand unseres Glaubens.

Hier scheiden sich die Urteile über den Wert des Historikers, sofern er in den Nimbus des Propheten gerückt wird. Ich selbst mußte in bewegter Stunde gegen ihn Partei ergreifen, und ich glaubte meine Pietät damit zu bezeugen, daß ich als seinen Schüler mich bekannte, obschon damals bereits nahezu zwanzig Jahre vergangen waren, seit ich zu seinen Füßen gesessen hatte. Als damals T r e i t s c h k e die akademische Bewegung gegen uns anführte und einführte, da schätzte ich anders als es die öffentliche Meinung tat, die nachhaltige Gefahr, die damit über uns kommen würde. Und die Zeit wird es lehren, wer auch aus dem jüdischen Gesichtspunkte damals der richtige Politiker gewesen ist. Die Konflikte sind ja immer schärfer und verwickeelter geworden; keineswegs ist es zur Klärung, geschweige zur Lösung gekommen. Und diese Konflikte betreffen gar nicht allein unsere politische Lage, sondern auch unsere religiöse Fortentwicklung.

Auch heute aber muß ich es aussprechen, wie ich es damals tat: wir deutschen Juden stehen anders zum deutschen Geiste und demgemäß zum deutschen Volke, als daß der 11. Band von Graetz uns als ein Wegweiser dienen könnte und dürfte. Genug darüber, außer dem Einen noch: Die biblische Geschichte ist erst nachgekommen. Man hätte wünschen mögen, daß der 11. Band nicht gerade im Jahre 1870 zur Veröffentlichung gekommen wäre. Die aktuellen Fragen, die dort zur Behandlung kamen, wären vielleicht zu einer anderen Bearbeitung gekommen, wenn die damalige Krise abgewartet worden wäre.

Es war jedoch nicht allein die deutsche nationale Schwierigkeit, welche hier dem deutschen Juden das Herz bedrückte, sondern nicht minder wurde auch die r e l i g i ö s e E n t w i c k l u n g des Judentums bedroht. Die Vergangenheit darf niemals das absolute Ideal des Historikers sein, sondern immer muß die Zukunft das große Problem und den Maßstab bilden, wie praktisch für die Gegenwart, so auch im historischen Urteil über die Vergangenheit.

Für die religiöse R e f o r m im Judentum hat der Historiker sich nicht abhängig zu machen von dogmatischen Standpunkten, geschweige von Opportunitätsrücksichten, die den Kultus betreffen, sondern das Geistesleben in seiner Wurzel, in den Triebkräften der P r i n z i p i e n muß immerdar sein Leitstern sein.

D i e R e f o r m i m J u d e n t u m h a t d i e W i s s e n s c h a f t d e s J u d e n t u m s g e s c h a f f e n. Dieses historische Faktum ist das weltgeschichtliche Kennzeichen des P r i n z i p s der Reform. Daher hätte der Name A b r a h a m G e i g e r s nicht fehlen dürfen in einer wissenschaftlichen Geschichte der Juden. Aber Graetz hatte ja sogar gegen Z u n z keine Gerechtigkeit geübt. Für unser heutiges

wissenschaftliches Urteil dürften nun aber Geiger und Frankel in inniger Harmonie als geistige Zentren vereinigt dastehen in unserer Pietät. Nicht nur die Pflege der Wissenschaft und die wissenschaftliche Leistung vereinigt sie, sondern nicht minder auch der Gedanke, das Prinzip der historischen Reform und Entwicklung, wenngleich sie in den aktuellen Maßstäben für die Kultur des Gottesdienstes weit auseinandergingen. Das Prinzip der Wissenschaft bestätigt das Prinzip der religiösen Gesamtentwicklung.

Die Gerechtigkeit fordert es daher ebenso, wie der heilige Eifer für die Zukunft unserer Religion kraft ihrer Grundgedanken, daß wir am Jahrhunderttage von Graetz besonders deshalb auch Geigers gedenken, weil dieser nicht minder unser Historiker war, als ein großer Forscher unserer biblischen, unserer talmudischen, wie unserer mittelalterlichen Geschichte, zugleich aber ein vorschauender Prophet als Historiker war, insofern er unserer Zukunft das große Ziel der Weltreligion wieder aufgerichtet hat. Diesen Verdiensten gegenüber wird es zu einer verhältnismäßigen Nebensache, welche taktischen Fehler auch er gemacht haben mag: er hat die Weltreligion auf unsere Schultern geladen und mit diesem Joche tragen wir, von neuem belebt und frohgemut, das alte Joch des Gottesreiches.

Wir würden das Andenken unseres Graetz nicht in wahrhaftiger Ehrerbietung und Pietät begehen, wenn es nicht hätte ausgesprochen werden dürfen, worin wir ihm nicht folgen können, worin seine Weisung der Berichtigung und der Ergänzung bedarf. Dadurch wird der Anteil nicht verringert in seiner Größe, den er an unserer Dankbarkeit zu fordern hat. Er hat mit heiligem Eifer unsere große Vergangenheit oftmals erst aus dem Verborgenen enthüllt, überall in lichten Farben lebendig gemacht. Er war ja aber auch nicht Rabbiner: er hatte der Aufgabe sich entzogen, für die Erneuerung unseres Kultus, für die Schätzung des Wesentlichen in unserer Tradition unter den veränderten Zeitverhältnissen die so schwer komplizierte Sorge auf sich zu nehmen; ihm war die Muße beschieden, welche den Beruf des akademischen Lehrers mit dem des literarischen Forschers verbindet.

Es ist ein besonders wichtiges Kapitel in unserer neuen Geschichte, daß in jener Zeit fast alle unsere deutschen Rabbiner die Qualität des Professors hatten: so tief befruchtend erwies sich die Wissenschaft für die Fortführung und die Fortentwicklung unseres religiösen Lebens; denn diese unsere Wissenschaft lag fast ausnahmslos in den Händen der mehr oder weniger durchgeführten Reform im Judentum. Und diese Reform ging keineswegs auf in liturgischen Minutien, sondern sie war fast durchgängig geleitet von dem großen messianischen Prinzip des modernen Judentums.

Bevor Graetz an sein Geschichtswerk heranging, verfaßte er für Frankels Monatsschrift einen Aufsatz über „die Konstruktion der jüdischen Geschichte". Auf Grund dieser Abhandlung habe ich in der demnächst erscheinenden Festnummer der Monatsschrift über die Geschichtsphilosophie von Graetz schreiben dürfen. Das letzte Wort jener jugendlichen Abhandlung ist die Forderung des „Zusammen-

hanges mit dem Weltganzen" für die „Organisation" des Judentums. Dieses Zusammenhanges sich immer „bewußt zu sein" sei die Aufgabe.

So fordern wir denn gar nichts dem Geiste unseres Gefeierten Fremdes, wenn wir theoretisch wie praktisch für unsere ideale Geschichte das beständige Bewußtsein unseres Zusammenhanges mit dem Weltganzen als den Leitgedanken fordern. Graetz war im besten Sinne ein Universalhistoriker, nicht nur ein Spezialhistoriker der Juden. Als Letzterer war er der Erstere; und seine Größe besteht gerade darin, daß er wenigstens als Kulturhistoriker ein Universalhistoriker war.

Dieser Charakter des großen historischen Stiles wird ihm nicht geraubt durch die Einseitigkeiten, zu denen sein Temperament ihn hinriß. Sein Affekt konnte ihn ungerecht machen und leider auch zu einer falschen Wegweisung verleiten, aber es hat ihn doch nicht gänzlich abirren lassen von dem hohen Ziele, das er im Vorbeginne seiner Lebensarbeit sich gesteckt hatte. Er hätte auch sonst nicht mit einer solchen Tiefe die religionsphilosophischen Partien behandeln können, in denen ein Scharfblick sich bekundet, den man dreist mit den philosophischen Partien in den Werken Rankes vergleichen kann. Und schließlich ist er ja auch Moses Mendelssohn gerecht geworden, von dem doch damals und in gewissen Lagern noch heute alles Unheil hergeleitet wird.

Unser Einspruch ist niemals gegen seine Gesinnung gerichtet, die uns immer unverdächtig bleibt und immer hochsteht und die wir immer verehren und wahrhaft lieben, auch wo wir gegen einzelne ihrer Äußerungen uns wehren zu müssen glauben. Wie könnte man auch einem Manne die Liebe versagen, der selbst da, wo er Abneigung und Widerwillen kundgibt, immer aus dem heiligen Feuer einer heldenhaften Seele Funken sprüht. Wer so viel Liebe gesät hat, dem kann kein Mitliebender es verargen, wenn er bisweilen auch an der idealen Pflicht der Liebe es ermangeln läßt. Schließlich glaubt man auch erkennen zu dürfen, daß das Übermaß der Liebe selbst die Schuld trägt an ihrem teilweisen Nachlassen.

Man muß auch bedenken, daß nicht Ungerechtigkeit überhaupt gegen die Reformpartei ihn zu heftigen Urteilen verleitet hat, da er ja auch nicht selten unbillig wird gegen Häupter der von ihm sonst bevorzugten Parteirichtung. Und dieser Impulsivität hat er sogar als Lehrer sich nicht enthalten können, wie ich mich noch heute der Aufregung erinnere, die über mich kam, als ich sein Urteil über David Kimchi aus seinem Munde vernahm. Und doch kann man es gar nicht abschätzen, was wir damals von der Freimütigkeit seines kritischen Urteils gewonnen haben mögen für die Schärfung unseres wissenschaftlichen Gewissens.

Ich wollte und sollte als persönlicher Schüler über den großen Mann ein kurzes Wort hier niederschreiben. Da darf ich denn wohl auch mit einer persönlichen Erklärung nicht zurückhalten, die mir um so mehr am Herzen liegt, als man aus meiner damaligen politisch notgedrungenen Abwehr eine Empfindlichkeit oder gar Animosität herausgelesen haben

wollte. Mein Verhältnis zu diesem großen Lehrer kann ich aber vielmehr als eine unglückliche Liebe bezeichnen. Und es war mir eine große Lebensfreude, als ich nach langen Jahren in Karlsbad ihn wieder traf, und er mich umarmte und küßte. So war denn doch meine alte Liebe zu ihm auch von ihm selbst erwidert worden. Dabei bin ich mir lebhaft bewußt, daß meine Bedenken gegen ihn bei dieser Begegnung und bei dem mannigfachen Gedankenaustausch, der damals stattfand, ebenso scharf und gewichtig waren, wie sie es noch heute sind. Diesen Mann konnte man bekämpfen, mit aller sachlichen Heftigkeit, aber man mußte ihn immer lieb haben. Seine Seele war eine Zionsseele.

Heinrich Graetz

Von Dr. Max Freudenthal, Nürnberg

Den Meister grüßen wir zum hundertsten Geburtstage in den Höhen der Unsterblichkeit mit unvergänglichem Danke. Wir saßen — als letzte Generation seiner Schüler — lauschend zu Füßen des Lehrers. Wir folgten dem treuen Führer und Berater willig in manch innerem und äußerem Kampfe. Wir durften auch dem Menschen näher treten und brachten als junge Freunde frohe Stunden in seinem Hause zu. „Dies dreifache Band zerreißt nicht schnell!“

Laßt uns hier vor allem den Lehrer grüßen! Als den Meister der jüdischen Geschichtsforschung kennt ihn die ganze Welt. Er ist es auch für uns noch, die wir bereits zu künftigem Neuaufbau der jüdischen Geschichte und Wissenschaft die Steine zusammentragen. Der große und glückliche Wurf, den er mit seiner „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart“ in zwölf Bänden gewagt und gewonnen, wird zum mindesten in diesem Jahrhundert keinem so schnell mehr gelingen.

Wo und wie Graetz den Anstoß zu dieser großen Aufgabe und vor allem die Grundsätze, nach denen er sie durchführte, in sich aufgenommen hat, ist nicht aufgehellt, wohl auch nicht aufzuhellen. Der schöpferische Geist läßt sich nicht in seine letzten Geheimnisse auseinanderlegen. Vorläufer hatte er keine. Marcus Jost, der zuerst unter den Neueren an das Unternehmen einer Geschichte des jüdischen Volkes heranging, war dieser gewaltigen Aufgabe nicht gewachsen und Graetz in keiner Weise kongenial. Wissen und Fleiß besaß auch jener in reichstem Maße. Doch ihm fehlte das Geniale, das Graetz auszeichnete: der scharfe Blick, das divinatorische Hellsehen, die Kunst des Greifens, Zusammenfassens, Entwerfens und Aufbauens, die Gewalt der Sprache. Das alles läßt sich nicht erwerben. Graetz brachte es als göttliche Gabe mit. Nicht aus dem Elternhaus oder seiner Umgebung! Es waren kümmerliche Ortschaften und Religionsgemeinden im Posenschen, in denen er seine

Jugend verbrachte, und ein schlichtes Elternpaar — der Vater war Fleischer —, von dem er stammte [1]).

Am 31. Oktober 1817 zu Xions geboren, genoß Heinrich (Hirsch) Graetz zu Zerkow und Wollstein seinen Jugendunterricht in Cheder und Talmudschule. Nichtjüdische Bildung eignete er sich wie einst der Schöpfer der jüdischen Neuzeit, Moses Mendelssohn, und die meisten jener Übergangsperiode wahllos und gierig als Autodidakt an. Auch bei ihm ging es nach dem talmudischen Wort: erst lernen, dann ordnen. Wie Mendelssohn, so fand jedoch auch Graetz seinen Lessing. Samson Rafael Hirsch, der spätere Führer der Frankfurter Orthodoxie, damals Landrabbiner in Oldenburg, führte Graetzens Geist und Wissen auf den Weg der Ordnung und Vollendung. Seine „Neunzehn Briefe über Judentum", in den er die Neuromantik der Orthodoxie begründete, erschienen 1836 gerade zur rechten Zeit, um den Jüngling, der durch den Wirrwar seines Wissens geistig und seelisch völlig auseinander zu fallen drohte, vor dem Sturz in die allerletzten Abgründe der Skepsis zu bewahren. Die Schrift machte so tiefen Eindruck auf Graetz, daß er sich dem Verfasser als Schüler anbot. Er wurde angenommen und verbrachte dreieinhalb Jahre um diesen Mann, der als Mensch, als Gelehrter und als Theologe eine harmonisch abgestimmte und durchgebildete Persönlichkeit darstellte und darum in der Tat wohl geeignet erschien, seinen Schüler in gleicher Weise zu beeinflussen. Reif und abgeklärt schied Graetz aus seinem Hause. Seinem scharfen Blick waren freilich die Schranken des Könnens seines Meisters und die Mängel seiner Welt- und Religionsauffassung nicht entgangen. Aber seine Dankbarkeit blieb unveränderlich, auch als ihre Wege später auseinandergingen und die Verschiedenheit wissenschaftlicher und religiöser Auffassung sie als Gegner die Klingen kreuzen ließ. Nachdem Graetz durch den Besuch der Breslauer Universität seinem Wissen die letzte formale Abrundung gegeben — innerlich boten ihm die Studien sehr wenig mehr — und 1845 sich zu Jena den Doktorhut geholt hatte, vergingen die folgenden Jahre mit verschiedenen Versuchen eine Lebensstellung zu gewinnen. Sie mißlangen alle, am gründlichsten der, eine Rabbinerstelle zu erlangen. Bei der Probepredigt in Gleiwitz blieb der Kandidat heillos stecken. Einen solchen Witz leistete sich das Schicksal mit dem Manne, der zuletzt und endlich als Dozent am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau festen Fuß faßte und dort von 1854 bis zu seinem Tode 1891 die ganzen Generationen moderner Rabbiner mit ausbilden half.

Die Berufung nach Breslau hatte Graetz Zacharias Frankel zu verdanken, dem er religiös nahe stand und wissenschaftlich noch näher getreten war, und für dessen Zeitschrift und Monatsschrift er

[1]) Eine Biographie von Graetz hat Philipp Bloch der zweiten Auflage des 1. Bandes der Geschichte der Juden vorangeschickt. Eine neue Würdigung von Graetz gibt Dr. Josef Meisl in seinem Buche: „Heinrich Graetz". Verlag L. Lamm, Berlin.

seine ersten literarischen Arbeiten lieferte. Im selben Jahre 1853, in welchem er jene Berufung erhielt, erschien der erste Band des großen Werkes, das ihn fortan als den Meister der jüdischen Geschichte erweisen sollte, Band IV der Geschichte der Juden, die talmudische Zeit umfassend. Ihm folgten 1856 der dritte Band, die „Geschichte der Juden seit der Makkabäerzeit", und in den Jahren bis 1870 die Fortsetzung der jüdischen Geschichte bis in die Gegenwart hinein. Zuletzt ergänzte Graetz das Ganze noch durch die Darstellung der ältesten Zeit, so daß das 1876 vollendete Gesamtwerk in 11, bzw. mit einem Doppelband 12 Bänden die „Geschichte der Juden von der Urzeit bis in die Neuzeit" umschloß. Die Kühnheit, mit der er den ersterschienenen Band gleich als den vierten dieses großen Ganzen bezeichnet hatte, erwies sich als der Ausdruck einer Siegeszuversicht, die durch eigene Kraft, freilich auch durch des Himmels Gnade, sich ihres weitgesteckten Zieles sicher wußte.

Stand so der gewaltige Umriß von vornherein fest, so waren die Grundsätze, nach denen Graetz arbeiten wollte, viel mehr mit dem instinktartigen Gefühl des Genies erfaßt als nach Theoremen festgelegt. Graetz hat sich denn auch wenig darüber ausgelassen, sondern sprang mitten in die Sache hinein. Es waren die wichtigsten Erkenntnisse moderner Geschichtsforschung, mit denen ganz unwillkürlich sein Genie das Werk aufbaute: die Erkenntnis, daß keine Nation isoliert bleibt, daß also auch die Geschichte der Juden im engsten Zusammenhang und fortwährendem Vergleich mit der Geschichte der anderen Nationen darzustellen war; die weitere Erkenntnis, daß Geschichte kein bloßes Nacheinander und Sammelsurium von Begebenheiten, sondern eine geschlossene Entwickelung darstellt, deren Auf und Nieder nicht zufällig, vielmehr nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung sich vollzieht; endlich die Erkenntnis, daß in jeder, auch der sagenhaften Überlieferung wirkliche Geschichte ihren Niederschlag gefunden hat. In der wundervollen Durchführung dieser drei Erkenntnisse, die in ihrer ganzen axiomatischen Bedeutung erst uns Modernen bewußt geworden sind, liegt die innere große Kraft des Graetzschen Werkes, abgesehen von der äußeren gewaltigen Leistung der ersten Gesamtdarstellung der jüdischen Geschichte. Immerzu wird Israels Geschichte und Literatur in die der anderen Völker hinein gestellt und von ihr aus beleuchtet. Da gibt es Farben und Reflexe, die niemand geahnt, da werden in unerschöpflicher Belesenheit jüdische und nichtjüdische Quellen und Stellen ans Licht gezogen, über die man ahnungslos hinweg geschritten war. Und es ist eine einzige große Entwickelungskette, die das gesamte Geschichtsbild umschlingt. Ohne innere und äußere Lücken, ohne Risse und Spalten im Inhalt und Aufbau wickelt sich von einer Spule das Drama der jüdischen Geschichte mit seinen Höhepunkten und seinen Tiefen ab, streng logisch und wissenschaftlich in seinen Ursachen, erschütternd in seinen Wirkungen, grandios in der Kraft der Darstellung. Graetz besaß für alles Historische eine fabelhafte Witterung, einen verblüffenden Spürsinn. Er war eben der geborene Historiker. Dabei wußte er mit großem

Geschick in der äußeren Form das Wissenschaftliche zugrunde zu legen, ohne die Darstellung zu überladen, verstand mit vielem Geschmack seine Forschungen in moderne Worte zu kleiden, und sein feuriges Temperament, sein gerader, unbeugsamer, freiheitlicher Sinn, sein vornehmer Stolz durchlohten die Darstellung, gossen den Menschen Feuer, den Dingen Glut ein und rissen wie den Darsteller so den Leser mit unwiderstehlicher Gewalt in die Materie hinein. So ist das Graetzsche Werk der hehre Tempel der jüdischen Wissenschaft geworden, an dem ernste Forschung und bienenfleißige Kleinarbeit manchen Schaden ausbessern, manche Lücke ausfüllen, manchen Aufputz abtragen und manches Schiefe gerade richten wird. Auch dem Laien bietet dieses Werk einen unendlichen Genuß. Ein zwölfbändiges jüdisches Werk, das immer wieder aufgelegt werden konnte, das ins Französische, Englische, Russische, Jiddische und Hebräische übersetzt wurde, von dem außerdem noch eine volkstümliche Ausgabe zweifach ausgegeben ward, hat seinen begeisterten Leserkreis wohl nicht ohne Grund gefunden.

In zahlreichen Einzelabhandlungen, besonders in der von Frankel begründeten, von Graetz fortgeführten und jetzt unter seinem Nachfolger Brann herausgegebenen „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ baute der Meister sein Gesamtwerk vor und aus. Daneben pflegte er noch besonders das Gebiet der Bibelexegese, deren historische und kritische Ergebnisse er in seinen Kommentaren zum Hohen Lied, Kohelet und den Psalmen und in einem die ganze Bibel umfassenden Werke zusammenstellte. Letzteres sollte eine Übersicht über die gesamte biblische Textkritik bieten, die er selber mit einem leidenschaftlichen Eifer übte, der seinem ganzen Temperament nach oft genug kühn und rücksichtslos die Grenzen überschritt. Es ist als ein Bruchstück in die Welt gegangen, als ihn am 7. September 1891 auf der Rückreise von Karlsbad der Tod im Hause seines Sohnes zu München überraschte. Sorgsame Einzelforschung wird erst noch zu diesem Arbeitsgebiet des Meisters Stellung nehmen müssen. Auch hier liegt noch unendliche Fülle des Materials für fleißige Kärrnerarbeit. Mit seinem scharfen historischen Blick und seinem fein witternden kritischen Spürsinn hat Graetz auch hier zahllose Goldkörner entdeckt, die nur ausgeschachtet, die wieder entdeckt werden müssen. Wie oft haben wir über diesen seinen bibelkritischen Eifer gelächelt, ohne des talmudischen Wortes zu gedenken: wenn ein Großer etwas spricht, spottet seiner nicht! In der Tat, Graetz ist groß geblieben, auch wenn er irrte.

Heinrich Graetz war kein Parteiführer, schon darum nicht, weil er als kritischer Beschauer viel zu sehr über den Fragen des Tages stand. Von der Orthodoxie schied ihn seine ganze Auffassung des Judentums und seiner Geschichte und ließ zuletzt auch — nicht durch seine Schuld — sein einstiges Verhältnis zu Hirsch erkalten. Abraham Geiger stand er innerlich und äußerlich noch abweisender gegenüber, und über die Reform und die Reformer hat er in seiner Geschichte der Neuzeit oft genug ätzende Ironie ausgegossen. Er wäre auch kein Zionist im heutigen Sinne gewesen, obwohl er ein begeisterter National-Jude war, sein jüdisches Volk glühend liebte und keine Ruhe hatte, bis er das

heilige Land mit eigenen Augen gesehen. Graetz war eine zu unbeugsame, freiheitliche Natur, als daß er sich irgendwie in das Joch einer Partei oder Richtung hätte zwingen lassen. Wie sein Volk, das sich trotz Not und Tod nicht hatte niederzwingen lassen und mit unzerstörbarer Lebenskraft sich immer wieder durchgerungen, so liebte er als Geschichtsforscher die Nationen, die frei fühlten und strebten. Darum erwachte seine Sympathie für Deutschland erst von dem Augenblick seiner Geschichte an, da es so stark sich seine innere und äußere Freiheit schuf, zum großen Ärger Treitschkes, der ihn wegen solcher Mißachtung der deutschen Vergangenheit anrempelte. Graetz konnte nicht anders. Was ihm zuwider war, darüber schwang er rücksichtslos die Geißel scharfen Wortes oder Witzes; was ihm gefiel, dem diente er voll Hingabe und Begeisterung. So war er auch zu den Menschen. Er liebte die, die sich nicht ängstlich und bequem duckten. Wir Jungen fochten damals am Seminar manchen Kampf um Dinge aus, die uns innerlich und äußerlich sehr angingen. Wer zu Graetz um Hilfe kam, der fand, wenn er ihm gefiel, ohne daß er sich um die Richtung kümmerte und ohne daß er viele Worte machte, einen kräftigen Beschützer, wie er sich denn auch seiner Schüler draußen in der Welt aufs tätigste annahm. Auch seine Vorlesungen, die er am Seminar und als Professor der Exegese an der Universität hielt, waren mehr durch die starke Persönlichkeit eindrucksvoll, die hinter dem Worte stand, als durch dieses selbst. Eine Ausstrahlung solcher Kraft und Stärke war zugleich der eiserne Fleiß, den er vom Grauen jedes Tages an betätigte.

So war er uns Jüngeren, die ihm nahestanden, Führer, Berater, Gönner und Freund. Sein großes Werk aber wird unsterblich für ihn zeugen und allen Geschlechtern kündlich von Heinrich Graetz, dem Meister der jüdischen Geschichte.

Graetz und das Ostjudentum*)

Von Dr. Josef Meisl, Berlin

Zu den merkwürdigen psychologischen Erscheinungen, welche wir bei Betrachtung des Charakterbildes der großen Repräsentanten der deutschen Judenheit im 19. Jahrhundert beobachten können, gehört ihr Verhalten in Anschauung und Praxis zu dem Leben und den Problemen des östlichen, d. h. vor allem des russisch-polnischen Judentums. Selbst in den Seelen solcher Geister, denen man trotz aller Neigung für eine „zeitgemäße" Fortentwickelung der religiösen Grundlagen des Judentums und trotz aller Überschätzung des Wertes und der Wirkungen „bürgerlicher Emanzipation" innige Verbundenheit mit ihrem Stamme, Liebe zu ihrem Volke nicht absprechen kann, gähnt, um ein Wort Nietsches zu gebrauchen, jene kleinste Kluft, die zugleich die tiefste

*) Gekürzte Übersetzung aus dem demnächst im Verlag der Zeitschrift „Moriah" erscheinenden „Almanach Żydowski".

ist, die Kluft zwischen Ost- und Westjuden, welche, durch geschichtliche Ursachen erzeugt, in der Verschiedenheit des Entwickelungsganges, unter den Einflüssen der Umgebung gegründet, durch die Wirkungen der bürgerlichen Emanzipation und Aufklärung im Westen einerseits, durch die allen Hindernissen trotzende, kraftvollere Wahrung der jüdischen Individualität im Osten andererseits erweitert, erst in den allerjüngsten Zeiten überbrückt zu werden beginnt. Denn erst dank der Entfaltung der nationalen Idee werden zwischen Ost und West wieder jene Fäden gesponnen, die eine ungetrübte, über den brüchig gewordenen religiösen Rahmen hinausreichende Solidarität zu schaffen imstande sind. Wenngleich in konservativ gesinnten und strenggläubigen Kreisen der westeuropäischen Judenheit die Einheit des Judentums über alle Landesgrenzen hinaus betont, zumindest niemals geleugnet worden ist, so war auch hier stets das Gefühl dünkelhafter Überhebung gegenüber den als kulturell minderwertig und sozial rückständig gehaltenen Ostjuden vorherrschend. Wohl wußte man ihre geistige Regsamkeit und ihr Verdienst um die Erhaltung und Fortentwickelung des Studiums der jüdischen Religionsquellen gebührend einzuschätzen, aber über diese Anerkennung hinaus versagte fast jegliches Verständnis für die eigenartige Welt der russisch-polnischen Judenheit.

Man hätte nun füglich erwarten dürfen, daß ein Mann wie Heinrich Graetz mit seinem historisch geschärften Blicke solcher Formeln und Schablonen entraten könnte und dem konventionellen Urteile, das in jüdischen wie nichtjüdischen Kreisen über die „Hosen verkaufenden Jünglinge“, die „Schnorrer und Verschwörer“ aus der „unerschöpflichen polnischen Wiege“ gang und gebe war, eine gerechtere, von moralisierender Tendenz freie Wertung entgegensetzen würde. Und doch hat auch Graetz sich von dieser Befangenheit nicht freigemacht, und in das Horn der landläufigen Phraseologie gestoßen, ja durch das Gewicht seiner Autorität ihr noch festeren Halt und Stütze verliehen. Und dies ist umso merkwürdiger, als er nicht nur selbst einem Milieu entstammte, das in vielen Hinsichten dem polnisch-jüdischen noch ähnelte, sondern auch von dem nationalen Charakter der jüdischen Geschichte und der Judenheit tief durchdrungen war.

Freilich Graetzens Kenntnis des Ostjudentums haftete sehr an der Oberfläche. Die groben Konturen, mit denen er uns ein kärgliches Bild der Geschichte der polnischen und russischen Judenheit gezeichnet hat, stechen besonders in die Augen, und gerade dieser Teil seiner Gesamtgeschichte gehört zu den am meisten vernachlässigten. Kaum, daß wir auch nur annähernd einen Überblick über den äußeren Rahmen dieser Geschichte gewinnen. Wir erfahren einiges von der Rechtsstellung der Juden unter den Piasten und letzten Jagiellonen, doch kaum mehr, als schon Czacki und Sternberg sie behandelt hatten [1]), von der Zeit der Wahlkönige [2]), von den Chmielnickischen Judenverfolgungen, für die Graetz allerdings schon besser das reichhaltige hebräische Quellenmaterial auszunutzen wußte [2]), von den Kämpfen und Zuckungen

[1]) „Geschichte der Juden“, Band IX, passim.

[2]) „Geschichte der Juden“, Band X, passim.

in der Periode des Niedergangs während der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert [3]), und ganz episodenhaft einzelne Züge aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts, der Zeit des Großherzogtums Warschau, dem Anteil der Juden an den polnischen Freiheitsbestrebungen bis zum Novemberaufstand 1830 [4]). Schon hier fällt die einseitig moralisierende, den Mangel an Vertrautheit mit dem Material und dem Seelenleben der Juden deutlich verratende Tendenz auf. So — um nur wenige Beispiele zu nennen — schiebt Graetz die Schuld an den Kosakenüberfällen fast ausschließlich auf die Juden selbst, indem er in maßlos übertriebener Weise einzelne Fälle von Übergriffen jüdischer Pächter verallgemeinert [5]), oder bei der Schilderung des polnischen Adelsaufstandes 1830/31, an dem die Juden, wie die bürgerliche Bevölkerung naturgemäß nur geringen Anteil hatten, „von dem Hochgefühl der jüdischen Polen, entsprungen aus der Teilnahme an heißem Kampfe für die Freiheit und genährt von christlichen Kampfgenossen, welche das herbe Wehe der Vaterlandslosigkeit tief empfanden", in geradezu dithyrambischen Phrasen schwelgt [6]).

Allerdings muß festgestellt werden, daß Graetz nur die Grundzüge der Entwicklung der Ostjudenheit darzustellen brauchte, da sie doch nur ein Bestandteil der Gesamtgeschichte der Juden bilden sollten, aber auch diese Partien hätten schon bei dem damals vorliegenden Quellenmaterial auch ohne die Forschungen der jüngsten Zeit und bei genügender Beherrschung der einschlägigen Sprachen gründlicher und ausführlicher behandelt werden können. Was wir von den polnischen Juden erfahren, ist, um das Urteil Abraham Geigers auf diesen Fall anzuwenden, weniger Geschichte als einzelne Geschichten. Über die litauischen und die russischen Juden, die doch auch sozusagen ihre besondere Geschichte haben, weiß Graetz noch weniger, fast nichts.

Glücklicher als in der Darstellung des äußeren Rahmens war Graetzens Hand hinsichtlich der inneren Geschichte. Er hat die eigentümliche Gemeindeverfassung und Organisation der polnischen Judenheit vielfach zutreffend dargestellt, und seine Erläuterungen und Hypothesen (z. B. über die sogenannte „Vierländersynode") sind, ohne immer im einzelnen zutreffend zu sein, doch brauchbare Ausgangspunkte für alle späteren Darstellungen und Forschungen [7]). Am zutreffendsten

---

[3]) Daselbst und Band XI, passim.

[4]) Daselbst.

[5]) „Geschichte der Juden". Band X S. 59 vgl. die Korrektur in der hebräischen Übersetzung zu diesem Kapitel und den Aufsatz von Galant in „Jewreiskaja Starina" 1909 I. S. 81 ff.

[6]) „Geschichte der Juden", Band XI S. 470.

[7]) Graetz war sich dieser Lückenhaftigkeit deutlich bewußt und hat z. B. seine Ausführungen über den „Waad arba arazoth" nur als „Skizze" bezeichnet, welche durch weitere Forschungen ergänzt werden sollte. (Siehe Band IX, Note X, am Schlusse.) Auch sonst hat Graetz im Gefühle der Unvollständigkeit seiner Darstellung öfter dem Wunsche Ausdruck gegeben, daß ihm das Material für die Geschichte der polnischen und russischen Juden von berufener Hand zusammengestellt werde, das er dann pragmatisch ordnen wollte. Näheres in meinem bei Louis Lamm (Berlin) soeben erschienenen

hat Graetz die geistige Entwickelung des polnischen Judentums, vor allem der rabbinischen Lehre, darzustellen gewußt. Einmal, weil er selbst auf diesem Gebiete fachmännischer vorgebildet war, sodann weil er diese Richtung im Sinne des Hegelschen „vernünftigen Prinzips“ als die einzig berechtigte in der jüdischen Geschichte ansah. Die Schilderungen der Wirksamkeit von Salomon Schachna, Salomon Lurja, Moses Isserles und anderen Geistesgrößen der Ostjudenheit gehören zu den trefflichsten Parteien in Graetz' Geschichte überhaupt. So kam es auch, daß er alle mystischen Bewegungen im Judentum, insonderheit den Chissidismus, schief und völlig unpsychologisch geschildert hat, denn sie waren ihm nichts als „unberechtigte“ Abirrungen von der geraden Straße des Rabbinismus. Auch Jakob Frank und der von ihm ausgehenden Strömung brachte Graetz, so meisterhaft viele Teile seiner über dieses Thema handelnden Spezialschrift ausgefallen sind, kaum tieferes Verständnis entgegen [8]).

Alle diese Mängel gehen indes nicht allein auf Unkenntnis des geschichtlichen Quellenmaterials, sondern zum Teil auch auf ungenügende Vertrautheit mit dem Wesen der Ostjudenheit zurück. Wohl war Graetz, wie erwähnt, in einer Umgebung aufgewachsen, deren geistige Physiognomie den Verhältnissen unter den Ostjuden nicht unähnlich war, wohl hatte er einen Cheder besucht, den Talmud bei erfahrenen Autoritäten studiert, auch die unter den Ostjuden herrschende Lehrweise sich zu eigen gemacht, aber er trennte sich früh von dieser Atmosphäre, die aus mannigfachen Gründen in ihm nicht die glücklichsten Erinnerungen zurückließ, und andere Einflüsse der großen Welt außerhalb des Ghettos wirkten mächtiger auf ihn ein. Nur ein einziges Mal in seinem Leben trat er mit Ostjuden in innigeren unmittelbaren Kontakt, nämlich auf seiner Reise nach Galizien, die er zur Propaganda für die Idee der Erziehung palästinensischer Waisen im heiligen Lande nach seiner Palästinareise (1872) unternahm. Für die Propaganda tat er damals nicht allzuviel, desto mehr fesselten ihn die Zustände des Landes und seiner jüdischen Bewohner. Am längsten verweilte er als Gast bei Salomon Buber in Lemberg und lange konnte er die tiefen Eindrücke nicht vergessen, welche die geistige Regsamkeit der galizischen Juden, vor allem ihr Witz, auf ihn ausgeübt hatten [9]).

Und doch, sein Gesamturteil über das Ostjudentum, dessen Geschichte und Strebungen behielt einen Stich. Diese eigentümlichen Menschen mit ihren eigenartigen Regungen, mit ihrer historischen Individualität paßten ganz und gar nicht in den allgemeinen Rahmen, der um das Judentum der Westländer sich so überaus bequem schließen ließ. Gewiß auch hier konnte man die Linie „vom Ghetto zur Kultur“ verfolgen, aber sie hatte doch eine andere Richtung genommen, gewiß auch im Westen gab es „Finsternis“ und im Osten eine „Aufklärung“, aber die Nuancen schienen doch anders. Die unvergleichliche Färbung der

---

Buch „Heinrich Graetz. Eine Würdigung des Historikers und Juden zu seinem 100. Geburtstage 31. Oktober 1917 (21. Cheschwan)“.

[8]) „Frank und die Frankisten“, Breslau 1868, vgl. auch Bd. X, S. 378 ff.

[9]) Näheres darüber in meinem Buche über Graetz.

religiösen Strömungen mit ihren verschiedenartigen Ausläufern im Osten. aber auch das Verhältnis der Ostjudenheit zu dem weltlichen Wissen boten den herkömmlichen Anschauungen eines tief im westjüdischen Milieu wurzelnden Geistes zuviel Schwierigkeiten, um ihnen auch nur einigermaßen gerecht zu werden. Welch' bezeichnende Fülle von Unverständnis und Unkenntnis des Sachverhaltes offenbaren nicht die nachstehenden Worte, die Graetz in einem Briefe an Dr. Skomorowsky in Kiew schrieb:

„Ich habe die jüdisch-russischen Kulturbestrebungen in meiner großen Geschichte nicht erwähnt, weil ich die Geschichte nur bis 1848 herabgeführt habe und bis dahin war von diesen Bestrebungen wenig bekannt. Lewinsohns Schriften waren mir wohl bekannt, aber Schriftstellerei, wenn sie nicht auf größere Kreise anregend wirkt, ist noch kein historisches Moment. Krochmal, Rappaport und Isaak Erter haben befruchtend gewirkt; darum habe ich sie in das geschichtliche Gewerbe hineingezogen"[10]).

Die russische Aufklärungsbewegung, selbst die unter dem Einfluß Mendelssohns stehende, hatte ein so ganz anderes Gepräge als die „Reform" des Westens, und weil sie sich jenseits dieses Geleises bewegte, erschien sie dem Geschichtsschreiber als „kein historisches Moment". Daß auch von ihr weitere Schichten der Intelligenz erfaßt wurden, ist unbestritten, und gegenteilige Unterstellung dürfte jedenfalls nicht Grund genug sein, um einer solchen Strömung mit billig abweisender Geste zu begegnen.

Ganz und gar verfehlt fallen Graetzens Urteile aus, wenn er sich zum Sittenrichter über die polnischen Juden und ihre Art aufspielt. So sieht er z. B. in den Chassidim fast nichts als ein „Verdummungssystem"[11]) und würdigt höchstens einige Vertreter der rabbinischen Richtung. In maßlosen Übertreibungen und mit dem parteiischen Blicke des deutsch-nationalen Juden wettert er gegen die Verderbnis und Verwilderung unter den polnischen Juden. Seit der durch die Kosakenaufstände hervorgerufenen Zerstreuung sind sie an aller Rückständigkeit der Juden in ganz Europa schuld.

„Diese polnischen Talmudisten waren wegen ihrer Überlegenheit in ihrem Fache ebenso stolz, wie ehemals die spanisch-portugiesischen Flüchtlinge und sahen mit Verachtung auf die Rabbinen deutscher, portugiesischer und italienischer Zunge herab. Weit entfernt, in der Fremde ihre Eigenart aufzugeben, verlangten sie vielmehr, daß alle Welt sich nach ihnen richte, und setzten es auch durch. Man spottete über die „Polacken", ordnete sich ihnen nichts destoweniger unter. Wer sich gründliches talmudisches und rabbinisches Wissen aneignen wollte, mußte sich zu den Füßen polnischer Rabbiner setzen; jeder Familienvater, der seine Kinder für den Talmud erziehen lassen wollte, suchte für sie einen polnischen R a b b i. Diese polnischen Rabbiner zwangen allmählich den deutschen und zum Teil auch den portugiesischen und italienischen Gemeinden ihre klügelnde Frömmigkeit und ihr Wesen auf. Durch sie sanken wissenschaftliche Kenntnisse und auch die Bibelkunde noch mehr als dahin. Gerade im Jahrhunderte D e s c a r t e s und S p i n o z a s, als die drei zivilisierten Völker, Franzosen, Engländer, Holländer dem Mittelalter den Todesstoß versetzten, brachten die jüdisch-pol-

---

[10]) Hamagid 1888 Nr. 5.

[11]) Band XI S. 125.

nischen Emigranten, die von Chmielnickis Banden Gehetzten, ein neues Mittelalter über die europäische Judenheit, das sich über ein Jahrhundert in Vollkraft erhalten hat und zum Teil noch in unserer Zeit fortdauert“ [12]).

Doch nicht genug damit! Der schädigende Einfluß der jüdischen Flüchtlinge griff noch weiter um sich.

„Aber jeder polnische Auswanderer war Rabbiner oder Prediger, gab sich dafür aus und wurde dafür gehalten. Von diesen schändeten manche das Rabbineramt, zu dem sie keinerlei Beruf und keinen sittlichen Halt hatten. Diese waren es, welche aus Not und Gewohnheit den Reichen speichelleckten. Von ihnen stammt die immer mehr zunehmende Verwilderung unter den Juden. Ihrer Erziehung, oder vielmehr ihrer Verwahrlosung wurde die jüdische Jugend anvertraut, die, sobald sie nur sprechen konnte, von ihnen in den Talmud eingeführt wurde, und zwar nach der kniffigen, witzelnden Methode. Durch diese Verkehrtheit artete die Sprache der deutschen Juden wie der polnischen in ein widriges Lallen und Stammeln, und ihr Denken in eine verdrehende, aller Logik spottende Rechthaberei und Disputierlust aus. Auch ihnen ging der Sinn für das Einfache und Wahre verloren, und selbst die portugiesischen Juden, welche sich von dem häßlichen Mauscheln fernhielten, blieben von dem verkehrten Denken, welches die Zeit beherrschte, nicht unangesteckt“.[13])

Diese Äußerungen, für welche sich noch zahlreiche Belegstellen anführen ließen, darf man, um gerecht zu urteilen, nicht als absichtliche Verunglimpfungen ansehen, sondern lediglich als Verkennung der Tatsachen. Denn Graetz ist sichtlich bemüht, den Ton eines Salomon Maimon, aus dem der Haß des enttäuschten Selbsterlebnisses nur zu deutlich spricht, zu vermeiden und verurteilt dessen gewollte Entstellungen auf das entschiedenste. Er stellt ihm Heines Schilderung der polnisch-jüdischen Zustände gegenüber, der „tief in den Grund der Dinge und Verhältnisse sah“ [14]). Und stellenweise schwingt sich auch Graetz zu einem intimeren Verständnis der Juden im Osten auf, so besonders, wenn er ihren Widerstand gegen die Reformeinflüsse schildert.

„Sie und ihre Gesinnungsgenossen, welche das Lesen eines deutschen Buches für eine schwere Sünde hielten, waren eigentlich in ihrem Rechte, sich der Neuerung zu widersetzen. Sie sahen voraus, daß die jüdische Jugend aus der Mendelssohnschen Übersetzung vielmehr die deutsche Sprache als das Verständnis der Thora lernen werde, daß jene immer mehr zur Hauptsache werden, die Beschäftigung mit der heiligen Schrift dagegen zur bedeutungslosen Nebensache herabsinken und das Talmudstudium vollends verdrängt werden würde“.[15])

Aber gleich fühlt er sich wieder verpflichtet, sein gerechtes Urteil über die Traditionstreue durch scharfe Zurückweisung der freieren Elemente auszugleichen, die sich an Mendelssohns Rockschöße hängten und, seiner unwürdig, der Sache großen Schaden zufügten.

„Wissensdurstige junge Polen mit guten Köpfen, aber wirren Gedanken, reine und unreine Elemente — wie Abraham Wolf Rechenmeister, der ein Muster von Genügsamkeit und Opferfreudigkeit war, der Dichter-

---

[12]) Band X S. 74/75.

[13]) Daselbst S. 297.

[14]) Band XI S. 142 ff. und 387/88.

[15]) Band XI S. 45.

ling Isachar Falkensohn Behr und Abba Glosk, der nicht verdient hat. von Chamisso besungen zu werden —, solche abenteuerlichen Gestalten drängten sich an Mendelssohn und brachten ihn in üblen Geruch. Die meisten derselben hatten nicht bloß mit dem Talmud, sondern mit Religion und Moral überhaupt gebrochen, führten ein wüstes Leben und hielten solches eben für Philosophie und Aufklärung. Aus Liebe zu den Menschen und dem selbständigen Denken ließ sich Mendelssohn mit ihnen ein, disputierte mit ihnen, beförderte und unterstützte sie. Dieser Umgang warf ebenfalls ein falsches Licht auf sein Verhalten zum Judentum. Ihr Leichtsinn und ihre Ausschreitungen wurden ihm zur Last gelegt, sie galten als seine Schützlinge und Jünger".[16])

Die ganze unsanfte, beinahe lieblos klingende Art, mit welcher Graetz den Ostjuden gegenübertritt, erscheint uns um so merkwürdiger, als seine jüdische Weltanschauung sich keineswegs in den üblichen Geleisen der deutschen Judenheit bewegte. Tiefer und weiter als die Parteischablone hat er das Judentum erkannt. Es war ihm mehr als eine Religion, beinahe „ein Minimum an Religion", wie Renan meint, kein Credo quia absurdum, keine Kirche mit Dogmen. Er verurteilte ebenso die seichte Aufklärung, wie die bewegungslose, das Entwicklungsprinzip negierende Orthodoxie, und glaubte fest an die Stammeswesenheit, an den nationalen Kern der jüdischen Geschichte. Mit einem Worte, er war Nationaljude, wenngleich er, wie dies besonders deutlich in seiner Polemik mit Treitschke hervortrat, seine gleichzeitige Zugehörigkeit zur deutschen Nation scharf und deutlich unterstrich. Die nationale Grundlage des Judentums war für Graetz nicht allein ein historisches Moment, sondern eine Tatsache des realen Lebens, an der er konsequent festhielt. Wie ein kostbares Geheimnis, das er nur im vertrauten Freundeskreise zu enthüllen wagte, hegte er den unverbrüchlichen Glauben an die Verjüngungsfähigkeit des jüdischen Stammes, dem er nicht nur eine religiöse Rolle, sondern eine politische Zukunft zusprach. Er hoffte, daß es mit Frankreichs, vielleicht mit Amerikas Hilfe gelingen werde, eine nationale Regeneration auf dem geheiligten Boden Palästinas zu erreichen. Dieser Glaube bestimmte ihn hauptsächlich, das Land der Väter mit eigenen Augen zu schauen, und für eine Verbesserung der Zustände unter den Juden Palästinas, besonders für die Erziehung der Waisenkinder, seine Kraft einzusetzen [17]). Allerdings war Graetzens nationales Bekenntnis nicht ohne Einschränkung, und er fühlte sich außerstande, dem Fluge der nationalen Idee in Rußland, die damals im Aufsteigen begriffen war, zu folgen. So sehr er auch von dem Gedanken einer jüdischen Solidarität durchdrungen schien und im Gegensatze zu vielen anderen Aussprüchen seiner

[16]) Daselbst S. 30/31.

[17]) Näheres in meinem Buche, besonders im vierten Kapitel und den Beilagen II—V; vgl. ferner „Die Verjüngung des jüdischen Stammes" in Wertheimers „Jahrbuch für Israeliten" 1863/64; „The Significance of Judaism" „Jewish Quarterly Review" 1889/90; „Die Konstruktion der jüdischen Gemeinde" in Frankels „Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums" 1846; „Briefwechsel einer englischen Dame über Judentum und Semitismus" 1883 (eine sehr interessante anonyme Schrift von Graetz); Einleitungen zum V. und VII. Band der Geschichte.

Genugtuung Ausdruck gab, daß die Julirevolution jenem „Grenzpfahlpatriotismus einen Stoß versetzte, welcher die Forderung stellte, daß der deutsche Jude vor allem ganz Deutscher, der französische Franzose sei, und so durch ganz Europa und die übrigen Erdteile“ [18]), so fand er sich doch bestimmt, aus Anlaß der Kundgebungen, welche in Petersburg bei dem Erscheinen der 1000. Nummer des „Hasman“ (Chag hoeleph) zugunsten der national-jüdischen Ideen stattfanden, seinen Austritt aus dem Komitee der Chowewe Zion zu erklären, dem er sich kurz zuvor angeschlossen hatte, weil er diesen hypertrophischen Nationalismus nicht zu teilen vermochte [19]).

Trotz alledem fühlte die Intelligenz unter den Ostjuden, fühlten vor allem die national gesinnten Kreise die verwandten Seiten in der Seele eines Graetz deutlich heraus. Ein Mann, der mit solch tiefem Empfinden und mit solch glühender Liebe sich in den Geist der Vergangenheit versenken konnte, der die Geschichte seines Volkes in seiner eigenen Seele so erlebte wie Graetz, war auch für die russischen und polnischen Juden, ungeachtet aller Vorurteile und Mißverständnisse einer der ihrigen. Und so erklärt es sich, daß seine Geschichte der Juden noch immer das umfassendste Werk auf diesem Gebiete, auch unter der ostjüdischen Intelligenz große Verbreitung fand, ins Hebräische, Jüdische. Russische übersetzt wurde [20]), und besonders in der hebräischen Bearbeitung auf weite Kreise der Maskillim und Jüdisch-Nationalen einen tiefen Eindruck übte, daß Graetz aus Anlaß seines 70. Geburtstages (31. Oktober 1887) Gegenstand großer Ovationen — namentlich auch von seiten der russischen Juden — wurde [21]), und schließlich auch Vertreter der nationalen Palästinakolonisation, wie R. Samuel Mohilewer, und andere gern bei Graetz auch nach seinem Ausscheiden aus dem Komitee der Chowewe Zion Rat und Hilfe suchten [22]).

So hat Graetz, beeinflußt von seiner Umgebung, das schiefe Bild, das sich die Westjudenheit von ihrem jenseits der schwarz-weißen Pfähle wohnenden Stammesgenossen zurechtlegte, unwillkürlich gefestigt, aber doch wieder durch seine tiefere Erfassung des jüdischen Wesens, durch seine lebendigere Darstellung der Geschichte seines Volkes die Zusammenhänge zwischen Ost und West enger geknüpft und mit dazu beigetragen, daß die Fäden der brüchig gewordenen Solidarität wieder zusammengefügt werden konnten. Unabhängig von dem Werte oder Unwerte seiner wissenschaftlichen Leistungen bleibt dies ein geschichtliches Verdienst dieser eigenartigen Persönlichkeit, die das jüdische Volk, solange in ihm die Kraft nationalen Fühlens lebt, nie vergessen wird.

---

[18]) Geschichte XI S. 457.

[19]) Näheres in meinem Buche.

[20]) Näheres in der Bibliographie Beilage I zu meinem Buche.

[21]) Knesseth Israel 1888 S. 254/61, Hamagid und Hameliz 1887; Bericht des jüdisch-theologischen Seminars, Fränkelsche Stiftung 1888, sowie in meinem Buche.

[22]) Näheres in meinem Buche.

Jüdische Geschichte und jüdische Geschichtsschreibung

Eine methodologische Studie

Von Dr. oec. publ. Sigbert Feuchtwanger, München

I.

Die Menschheitsgeschichte ist darstellbar nur als Völkergeschichte. Die geschichtliche Entwicklung wird aufgezeigt je an Gruppen von Menschen, die unter sich durch gemeinsame äußere und innere Lebensbedingungen (Staat, Land, Klima, Wirtschaft, Sprache, Sitte usw.) verbunden sind. Die Juden leben seit 2000 Jahren ohne Staat, ohne Land, zerstreut unter den übrigen Völkern, deren Daseinsbedingungen teilend. Gibt es daher für die Zeit seit 2000 Jahren eine besondere jüdische Geschichte?

Wer die Frage im Namen der Wissenschaft verneint, macht sich einer petitio principii schuldig. Geschieht die Verneinung im Namen des Christentums, so ist sie im Kleid objektiver Feststellung das subjektive Urteil: „Der vom Christentum legitim beerbte jüdische Erblasser muß doch tot sein . . .“ Aber er lebt! Die Juden sind trotz des Mangels fast aller der objektiven Merkmale, die das Dasein eines Volkes absolut neben das anderer Völker hinstellen, ein lebendiges Volk, relativ und subjektiv, im eigenen Bewußtsein und im Bewußtsein der anderen. Und was diesem Volke geschehen ist und geschieht, ist eben seine Geschichte.

Freilich ist der geschichtliche Stoff bei einem land- und staatlosen Volke ein anderer als bei anderen Völkern. Der Unterschied scheint ein rein negativ-quantitativer zu sein. Die jüdische Geschichte der letzten 2000 Jahre ist keine Landes-, keine Staats-, keine politische Geschichte. Was übrig bleibt, sind erstens aktive Geschehnisse: die geistig-religiösen Leistungen, zweitens passive: die den Juden seitens der Wirtsvölker widerfahrene Behandlung. In der Tat entspricht dieser Stoffbestimmung der Inhalt der bisherigen jüdischen Geschichtsschreibung: sie ist Literaturgeschichte und Leidensgeschichte[1]).

Erhält man aber so ein erschöpfendes Bild des jüdischen Geschehens? Nein. Diese Methode faßt den Unterschied der jüdischen Geschichte von der anderer Völker rein äußerlich quantitativ auf. Der wirkliche Unterschied aber greift viel tiefer, er betrifft die Art des Geschehens, die Erscheinungsform des beiderseitigen Tatbestandes. Land- und Staatlosigkeit ist nicht nur etwas Negatives, dem durch Nichtdarstellen einer jüdischen Politik methodologisch Genüge getan wäre, son-

[1]) Auch nach der ausdrücklichen Definition aller jüdischen Geschichtsschreiber von Jost und Zunz über Graetz zu Caro und Dubnow. Vgl. z. B. Z. Frankl in „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ 1851/52, S. 3 ff.; Graetz, Geschichte usw. Bd. IV, Einl. S. 1 ff., Bd. XI, S. 956; Steinschneider, „Die Geschichtsliteratur der Juden“, S. VI ff., Caro, „Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden“, S. 8; Dubnow, „Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch“, S. 9 ff.

dern bedeutet positiv: Zerstreuung, Vermischung. Die Wirklichkeit der Dinge ist fast durchgängig Verquickung des jüdischen Geschehens mit dem nichtjüdischen (selbst das Ghetto ist nur eine Erscheinungsform der Verquickung).

Für Erfassung dieses Verquickungstatbestandes sind freilich die Netze zu grobmaschig, die die Historiker der anderen Völker benutzen, wenn sie den Stoff für ihre Darstellung aus dem Meer der Tatsachen holen. Bei dem größten Teil des historischen Rohstoffes steht ohne weiteres fest, welchem Volk er zugehört. Grenz- und Mischstoffe sind Ausnahmen, man einigt sich unschwer über ihre Zugehörigkeit. Mit ebensolchen Netzen aber wird der jüdische Historiker nur die äußerlich als jüdisch gekennzeichneten Tatsachen erfassen, das sind außer den religiös-literarischen Erzeugnissen die jüdischen Leiden. So wird die Geschichte der Juden außer Literaturgeschichte Darstellung jüdischer Passivität, drückender Rechtsvorschriften, grobschlächtiger Tatsachen, wie Absperrungen, Vertreibungen, Verbrennungen, Vergewaltigungen — lauter wuchtiger, sinnfälliger, zumeist in Urkunden ausdrücklich festgestellter Tatsachen. Alle die nur feineren Methoden zugänglichen Tatbestände, und das sind gerade die, in denen Jüdisches untrennbar verquickt ist mit Nichtjüdischem und an der Oberfläche gar nicht mehr als jüdisch gekennzeichnet ist, gleiten dabei durch die Maschen. In solch unlösbarer Verquickung aber befindet sich vor allem das, was an der jüdischen Geschichte aktiv ist, nämlich das Wirken der Juden im Leben der Völker. Es sind hier besonders die einzelnen Juden, die als Händler, Handwerker, Finanzleute, Gelehrte, Politiker, Ärzte, Schriftsteller usw. im Leben der Wirtsvölker wirkten und dieses Leben vermöge ihrer Eigenart nachhaltig beeinflußten, so daß die jüdischen Individuen sowie ihre Privat- und Alltagsverrichtungen vermöge ihrer spezifischen Wirkung geschichtlicher Erkenntnisstoff in ganz anderem Maße sind, als die nichtjüdischen Individuen nebst ihren entsprechenden Verrichtungen [2]). Das Jüdische wirkt oft noch fort, verobjektiviert in geistigen und materiellen Lebensäußerungen und Einrichtungen der übrigen Völker, ganz abgesehen von den zahllosen Fällen unmittelbaren Eindringens jüdischer Art infolge leiblicher Vermischung (Taufe und Mischehe). Als bloße Tatsache ist dies alles bekannt, nicht aber erforscht, weil als historisch bedeutsam noch nicht genügend erkannt. Dieser Mangel der jüdischen Geschichte ist freilich auch einer der Geschichte aller Kulturvölker, soweit ihr Leben von jüdischen Elementen beeinflußt ist. Aber mit einem Zuständigkeitsstreit wird das Problem nicht gelöst, sondern verschleiert. Die jüdische Geschichtsschreibung, die ex professo und im Zusammenhang das jüdische Geschehen darzustellen hat, das jüdische Wirken und nicht nur das jüdische Leiden, kann sich der Darstellung dieser wichtigsten Form des jüdischen Wirkens in vielen Jahrhunderten nicht entziehen.

Erst nichtjüdische Gelehrte haben diese Lücke der jüdischen Geschichte aufzeigen müssen. Bei Erforschung ihrer Wissensgebiete

[2]) Vgl. Bernstein, „Lehrbuch der historischen Methode und Geschichtsphilosophie", S. 5 ff.

stießen sie auf den Juden als mitwirkenden Faktor, suchten aber vergeblich Aufschluß bei der händereichen jüdischen Geschichtsschreibung über Art und Größe des jüdischen Anteils.

Voran steht das wirtschaftliche Wirken. Graetz gibt von Wirtschaftsgeschichte fast nichts. Caro stellt sich als erste Aufgabe, zu erforschen, „auf welche Weise die Mitglieder der mosaischen Religionsgemeinschaft ihren Lebensunterhalt erwarben“ [3]). So ist seine Wirtschaftsgeschichte im wesentlichen Leidensgeschichte, Darstellung der rechtlichen und tatsächlichen Beschränkungen der Juden in ihrem Leben und Treiben. In zweiter Linie interessiert ihn freilich auch der Anteil der Juden an der Volkswirtschaft der Wirtsvölker, aber ausdrücklich nur soweit sie in ihrer Gesamtheit einen wesentlichen Bestandteil im Organismus der Volkswirtschaft ausmachten, eine wirtschaftliche Sonderklasse bildeten [4]); selbst hier aber macht er die Einschränkung, daß diese Darstellung zunächst Aufgabe der Wirtschaftsgeschichte der betreffenden Völker sei. Sombart aber wollte den Kapitalismus erforschen und stieß — auf den Juden. Bei der jüdischen Geschichtsschreibung suchte er vergeblich Aufschluß; so mußte er selbst die jüdischen Stoffelemente im europäischen Wirtschaftsleben ergründen, fand dabei Jüdisches im Kapitalismus und Kapitalistisches im Jüdischen und förderte so zugleich die Wissenschaft vom Kapitalismus wie die vom Jüdischen. Methodologisch (in Problemstellung und heuristisch) ist Sombarts Buch [5]) vorbildlich für die Erforschung auch der anderen Teile des geistigen und materiellen Lebens, mögen auch seine sachlichen Ergebnisse im einzelnen anfechtbar sein [6]).

Steinschneider, Kayserling, Philippson u. a. beschäftigten sich mit den Leistungen der Juden im geistigen Leben Europas. Philippsons „Die Juden im Leben der Völker“ [7]) ist Statistik, historischer Rohstoff, Steinschneiders „Die Juden in der Mathematik“ [8]) eine herbariumartige Zusammenstellung der in mehr als 1000 Jahren mathematisch tätig gewesenen Juden, keine Darstellung des Anteils der Juden an der Entwicklung der Wissenschaft und gar völliges Schweigen über das 19. Jahrhundert, die Zeit der mathematischen Großtaten der Juden — schlagender Beweis für das absolute Verkennen der eigentlichen Aufgabe. Ähnlich gibt Kayserling [9]) die Namen jüdischer Ärzte statt ihren Anteils an den Fortschritten der Medizin. Einige Gegenbilder: Der Naturforscher Schleiden [10]) stieß bei Studien über

---

[3]) Vgl. Caro, a. a. O., S. 12.

[4]) a. a. O., S. 13 ff. Das Wirken der Juden, z. B. im holländischen Wirtschaftsleben, gehört daher nach ihm nicht in die jüdische Wirtschaftslehre! Vgl. dagegen Sombart, „Die Juden und das Wirtschaftsleben“, S, 30 ff, 54.

[5]) „Die Juden und das Wirtschaftsleben“. Leipzig 1911.

[6]) Vgl. Brentanos scharfe Kritik in „Anfänge des modernen Kapitalismus“, Teil III.

[7]) „Neueste Geschichte der Juden“, II.

[8]) Bibliotheca Mathematica, Jahrgang 1893—99. 1901; Abhandlungen zur Geschichte der Math., Jahrgang 1899, Monatsschrift f. Gesch. usw., 1905—07.

[9]) Monatsschrift f. Gesch. usw., 1859, 1868.

[10]) Zitiert bei Dubnow, a. a. O., S. 18.

die Geschichte der Botanik auf jüdische Botaniker und schrieb eine Abhandlung über deren Anteil an den Fortschritten der Wissenschaft. Der Soziologe Michels stieß bei Erforschung der Soziologie des Parteilebens [11]) auf den jüdischen Politiker, was ihm Anlaß zu wertvollen Beobachtungen über die Bedeutung der Juden als Parteiführer bot.

Die Verquickung mit Nichtjüdischem, in der fast alles Jüdische erscheint, erlaubt nicht die Isolierung jüdischen Stoffs. Ein großer Teil des äußerlich nichtjüdischen Tatbestands ist zum Teil jüdisch, aber auch ein großer Teil des äußerlich jüdischen Tatbestands ist nicht nur jüdisch. Auch diese Kehrseite des Verquickungsproblems hat die bisherige jüdische Geschichtsschreibung ungenügend beachtet. Die geistige und religiöse Entwicklung der Juden ist trotz ihrer jahrhundertelangen Absonderung stark bedingt durch die geistigen Bewegungen bei den Nichtjuden. Dies gilt nicht nur von der Kabbalah und Mystik, sondern auch von dem Zionismus und der Orthodoxie. Der Jude selbst ändert sich körperlich und geistig durch Einflüsse der Umwelt und seine Anschauungen mit ihm. Die Behauptung der Unverändertheit beider hat höchstens relative und subjektive Richtigkeit; der Jude empfand oft die Bewegung nicht als Bewegung, wenn das Objekt, an dem sein Auge haftete, die jüdische Idee, sich in gleicher Richtung wie er selbst bewegte.

Die Erforschung der Verquickung, des gegenseitigen Einflusses von Jüdischem und Nichtjüdischem ist eine wichtige Aufgabe, die die jüdische Geschichtswissenschaft noch zu leisten hat. Geschichte ist die Darstellung und Erklärung der wissenswerten menschlichen Geschehnisse. Die Verquickungstatsachen sind nicht mehr und nicht weniger als der der Judenfrage — der äußeren und der inneren — zugrunde liegende objektive Tatbestand [12]). Ein gut Teil der Judenfrage beruht auf der Unwissenheit der an ihr Beteiligten über diesen Tatbestand. Zwar wird die Wissenschaft die Judenfrage nicht lösen, aber nur durch Unwissenheit ist sie so verwickelt.

Alles das bisher Ausgeführte betraf die Diasporageschichte, deren unzulängliche Behandlung eine methodologische Untersuchung über Aufgabe und Stoff erforderlich macht. Auf dem Gebiet der alten Geschichte ist die Archäologie, die Orientalistik, die Bibelkritik und die Geschichtsforschung auf dem richtigen Weg; auch hier ist das Wertvollste von nichtjüdischen Forschern geleistet worden. Die Anfechtbarkeit einzelner Ergebnisse kann dieses Urteil nicht erschüttern. Hier sei nur eins betont: Die Geschichte der palästinensischen Zeit, der sogen. staatlichen Selbständigkeit steht inhaltlich und formal in keinem grundsätzlichen Gegensatz zur neueren staatslosen Geschichte. Auch dort ein Wandern und Sichwandeln des kleinen Volks inmitten großer fremder

---

[11]) Bd. XXI der Philos.-soziol. Bücherei.

[12]) Diese politische Bedeutung der jüdischen Geschichte ist ausführlicher als hier möglich, dargestellt bei Feuchtwanger, „Die Judenfrage als wissenschaftliches und politisches Problem“, Berlin 1916.

Völker, ein geistiges und körperliches Sichverbinden mit Fremden, ein Hinneigen zu fremden Göttern, fremden Weibern, fremden Sitten, ein gut Teil des jüdischen Geschehens verquickt mit babylonischem, ägyptischem, griechischem Tatbestand; auch die alte jüdische Geschichte ist, methodologisch ausgedrückt, verständlich nur als Darstellung eines Verquickungstatbestandes[13]). So ist die jüdische Gesamtgeschichte ein Besonderes. Ihr charakteristischer Zug ist die wunderbare Verquickungsfähigkeit, das stete Sichselbstbehaupten und Sicherneuern des winzigen Volkes. Einzelforschung hat hier noch Großes zu leisten, ehe ein Geschichtsschreiber eine wirkliche Gesamtansicht des in Wandern und Wandel ewigen Juden wird liefern können.

II.

Wird ein jüdischer Geschichtsschreiber uns dieses Bild entwerfen? Im Verlaufe dieser Untersuchung war mehrmals die Rede von der Unzulänglichkeit der Leistung gerade der jüdischen Geschichtsforschung im Gegensatz zur christlichen[14]). Diese Beobachtung hat mehr als nur Kuriositätswert. Das Problem der jüdischen Geschichtsschreibung hängt methodologisch eng mit dem soeben behandelten Problem der jüdischen Geschichte zusammen. Daß der Jude, der in jeglicher Wissenschaft Großes leistet, gerade auf dem Gebiet der eigenen Geschichte vielfach Unzulängliches hervorbrachte, kann nur teilweise erklärt werden mit seiner rationalistischen und konstruktiven Veranlagung, die ihn wohl zu pragmatischer Geschichtsschreibung befähigt, ihm aber die genetische erschwert. Das eigentartige Verhalten des Juden als Geschichsschreiber beruht auf einem tieferen und besonderen Zusammenhang zwischen jüdischem Wesen und jüdischer Geschichte.

Das jüdische Volk stand von je dem jüdischen Geschehen nicht mit demjenigen Erkenntnisbedürfnis gegenüber, das die erkenntnistheoretische Voraussetzung der modernen Geschichtswissenschaft ist, der Wissenschaft, die die einzelnen Tatsachen in ihrem Entwicklungszusammenhang kausal erforscht und darstellt. Das jüdische Geschehen ist den Juden nicht objektiver Stoff außerhalb seiner selbst, die Geschichte seines Volks ist seine Geschichte, ein Stück seiner Existenz; eine bestimmte Auffassung dieser Geschichte seine Weltanschauung[15]). Irgendwie gilt dies für die Juden aller Zeiten und Richtungen, selbst auch noch für den wissenschaftlich gebildeten neuen Juden, und gerade für ihn: denn er kann darum nicht aufhören, Jude zu sein, weil er sich als Personifikation seiner Vergangenheit fühlt.

Dem Verfasser der biblischen Geschichtsbücher war das menschliche Geschehen Ausfluß eines ständigen Walten Gottes; es fehlt ihm fast

---

[13]) Vgl. Feuchtwanger, a. a. O., S. 21.

[14]) Ich möchte nicht so verstanden werden, als leugnete ich, daß die jüdische Wissenschaft irgend etwas Wertvolles geleistet habe. Ihre verdienstlichen Forschungen, besonders auf literaturgeschichtlichem Gebiet, sind fraglos. Die Mängel ergeben sich aus den Ausführungen zu I.

[15]) Vgl. Frankl in Monatsschr. f. Gesch. usw., 1851, S. 3 ff., S. 203 ff.

das Organ für das Verständnis irdischer Kausalverknüpftheit [16]). Auch der heutige Jude ist, wenn auch ganz und gar nicht im praktischen Leben, so doch in seiner Weltanschauung dieser Auffassung recht nahe, zumal der gläubige. Der Orthodoxe muß die Anwendung des Entwicklungsbegriffs auf jüdische Dinge ablehnen. Mit der Vorstellung der Unverändertheit der Lehre seit Moses ist verknüpft die Vorstellung von der Unverändertheit des jüdischen Menschen. Äußere Schicksale der einzelnen, Beziehungen zur nichtjüdischen Umwelt sind nicht Stadien einer Entwicklung, sondern vergleichbar dem Auf- und Abwogen der Wellen des Meeres; sie zu erforschen ist zwecklos, weil ohne Erkenntniswert. Anfang und Ende stehen im Weltenplan fest. Das menschliche Geschehen und besonders das Ergehen des Volkes Israel ist metaphysisch bedingt, die innere Verknüpftheit der Geschehnisse als Offenbarungen göttlicher Absichten interessiert daher höchstens teleologisch, nicht kausal. Der Jude hat die religiöse Pflicht, sich selbst als von Gott aus Ägypten herausgeführt vorzustellen [17]). Alles den Ahnen Widerfahrene erlebt der Enkel als eigenes Schicksal. Die Vergangenheit wird erlebte Gegenwart, die überlieferte Geschichtsauffasung ist Religion, die Geschichtserzählung in Glaubensbekenntnis und Gebet verflochten [18]). (Man vergleiche zur Anschaulichkeit etwa das persönliche Verhältnis eines heutigen Deutschen zu den Taten und Zeitgenossen Hermanns des Cheruskers!) Vom Metaphysischen ins Ethische gewandt erzeugt dieses Erleben des Vergangenen als Gegenwärtiges den Grundsatz „alle Israeliten haften für einander", ein Satz, der nicht nur für die Zeitgenossen, sondern auch im Verhältnis der Enkel zu den Ahnen gilt. Der Jude empfindet sein Unglück als Strafe für die „Schuld der Väter", aber er erfleht auch Gnade um des „Verdienstes der Väter" willen.

Abgeschwächt wirken diese Gedanken und Gefühle auch in den modernen Juden. Graetz' Geschichte z. B. ist nicht, was sie will und soll: eine genetische Darstellung der Entwicklung des jüdischen Volks, sondern als Ganzes gesehen ein Bekenntnis, eine geschichtsphilosophische Deutung: er sieht in den erstaunlichen Geschicken dieses alten und ewig jungen Volkes die Verwirklichung göttlicher Ideen, ein überirdisches Walten. Aber auch in der Behandlung der Einzelereignisse beeinflußt bei ihm wie bei den meisten anderen jüdischen Historikern polemische und apologetische Tendenz nicht nur die Darstellung, sondern schon die Stoffauswahl und Quellenkritik [19]). So stark ist auch in den modernen Juden das Gefühl der eigenen Verantwortlichkeit für die Taten der Vorfahren, daß sie immer noch die Geschichte als persönliche Angelegenheit empfinden, wie denn auch niemand so wie der Jude von den anderen

[16]) Vgl. Herzberg, Artikel „Geschichte" bei Ersch und Gruber. S. 356. In der Geschichte der Könige findet er „eine Art von religiösem Pragmatismus".

[17]) Mos. II, 13,8; V, 6,23; Mischn. Pesachim 10,21.

[18]) Das jüdische Kind lernt, Gott für die glücklichen Geschichtsereignisse als ihm persönlich erwiesene Wohltaten zu danken.

[19]) Dies gilt z. B. auch von Dr. J. Freunds Darstellung der preußischen Judenemanzipation.

Völkern für die Taten der Vorfahren haftbar gemacht wird[20]. Auch hinsichtlich der alten Geschichte hat der moderne Jude eine Abneigung gegen Forschungen, die die doch noch als Bestandteil seiner persönlichen Existenz empfundene nationale Originalität der geistigen Inhalte des Judentums zu erschüttern drohen. So treibt er auch hier entweder Apologetik oder — enthält sich der Forschung überhaupt, um sich dem Konflikt zwischen seinem wissenschaftlichen und seinem nationalen Gewissen zu entziehen.

So fühlt sich der Jude als Erbe seiner Vergangenheit und verantwortlich für ihre Weitergabe an die Zukunft. Er, der — national gesehen — der geschichtlichste der Menschen ist, ist wissenschaftlich um so ungeschichtlicher. Der nationale Wille lenkt den historischen Intellekt. Er kann Geschichte seines Volkes als seine höchstpersönliche Angelegenheit nur cum ira et cum studio schreiben.

Diese Feststellung — ein wissenschaftliches Todesurteil für die jüdische Geschichtsschreibung — ist ein Zeugnis für die Lebendigkeit der jüdischen Geschichte und ihres Trägers, des jüdischen Volks. Vielleicht wird das jüdische Volk dem Tod verfallen sein, wenn in der Mehrzahl der Juden wahrhafter historischer Sinn für ihre Vergangenheit lebendig geworden sein wird, denn diese Änderung würde an die Grundlage seines Seins greifen. Vielleicht! Würde er aber nicht auch diese Änderung überleben, der viel gewanderte und gewandelte, der ewige Jude?

Das babylonische Exil

Von Leo Rosenberg, Berlin

Ein kurzer Zeitraum von wenig mehr als ein Halbjahrhundert liegt zwischen Nebukadnezar und dem Perserkönig Cyrus und als ein volles Jahrhundert zwischen Jeremia und Esra — und doch welche ungeheuere Wandlungen, welche Umwälzung von Grung aus! Kaum wiederzuerkennen ist das Volk. Das Geschlecht, das ins Land der Väter heimkehrte, hat nichts, aber auch nichts als das Blut und das Stammesgefühl mit jenem gemeinsam, das nach Babylon zog. Die Welt- und Lebensanschauung, das gesamte geistig-sittliche Gepräge des Volkstums haben in einem halben Jahrhundert einen Wechsel, eine Umwertung erlitten, wie sie die Geschichte keines Volkes und keiner Epoche aufweist. Aber die geistig-kulturelle Art nicht allein; auch im Bereich der wirtschaftlichen und sozialen Lebenserscheinungen war eine tiefgreifende, umwälzende Wandlung vor sich gegangen. Auch das Charakterbild des materiellen Seins der Volkheit weist völlig neue Züge, eine überraschende Umgestaltung und Veränderung auf.

---

[20]) Vgl. die christliche Legende vom Schuster Ahasver, der für Christus' Zurückweisung durch ewiges Wandern büßen muß und als „ewiger Jude" Symbol des jüdischen Volkes wird.

Worin bestand nun diese durchgreifende Umwandlung? Am augenfälligsten und mächtigsten tritt sie wohl innerhalb des religiösen Vorstellungskreises in die Erscheinung. Im Jahrhundert zwischen dem Propheten Jeremia und dem Sofer Esra vollzieht sich die gewaltigste, rätselvollste Wendung des Volksgeistes, die je Ereignis ward: die Abkehr vom Polytheismus zur Idee der göttlichen Einheit. In zweiter Linie steht das nicht weniger einzigartige Phänomen einer sprachlichen Metamorphose: die sich ebenfalls in Babylonien vollziehende Verdrängung der bisherigen hebräischen Volkssprache durch die Aramäische. Endlich aber die Umbildung des wirtschaftlich-sozialen Typus: In Babel wird aus dem ursprünglichen Bauernvolk ein Handelsvolk.

Vor der Schwierigkeit einer Erklärung des Rätsels eines religiösgeistigen Wandlungsprozesses zurückscheuend, hat Ernest Renan [1]) versucht, das Werden der monotheistischen Idee im Judentum überhaupt leugnen und entgegen allem Wissen vom natürlichen Entwicklungsgang des Geistes und namentlich im Widerspruch zu den biblischen Berichten selbst die Behauptung aufgestellt, der Monotheismus wäre urtümliches Volksgut Israels. Eine Widerlegung dieser Annahme ist daher kaum vonnöten. Den Schlüssel zur Lösung des großen Rätsels haben wir heute in der Hand; die Zauberformel lautet: Kongruenz der menschlichen und göttlichen Verhältnisse. Es ist dies das Grundgesetz der Gestaltung des religiösen Weltbildes, wie es im Werden und in der inneren Entfaltung der hellenischen, kanaanitischen und ägyptischen Volksreligion seinen hervorstechendsten Ausdruck findet. Die irdischen Wurzeln des altisraelitischen Polytheismus waren der Stammespartikularismus und die Stammesgegensätze. Die Götter waren Stammesgötter. Machtlos war das Prophetenwort gegen die naturwüchsige, in der Volkswirklichkeit entsprungene und in der gesamten irdischen Existenz wurzelnde Vorstellung göttlicher Vielheit. Was aber dem Prophetenwort nicht gelang, das schuf die Tat Nebukadnezars. Die Exilierung hat dem alten Stammespartikularismus ein jähes Ende gesetzt — die Vielheit der Götter schwand mit der Vielfältigkeit, der Zerklüftung der menschlichen Verhältnisse. Die göttliche Einheit war der Ausdruck der nationalen Einheit. Als es nur ein Volk gab, ward auch Gott Eins.

Kein Zweifel, daß sich der Wechsel der Volkssprache in Babylonien vollzogen hat. Wo sonst? Die rätselvolle und einzigartige Erscheinung der in den folgenden Jahrhunderten zutage tretenden Verdrängung der hebräischen Volkssprache durch ein fremdes Idiom hat so frappiert, daß man die Vermutung wagte, das Hebräische wäre niemals Umgangssprache der weiten Volksschichten gewesen. [2]) Ernst ist natürlich diese Anzweiflung nicht zu nehmen. Die Propheten, die Volksredner, sprachen in Jehuda sowohl wie in Ephraim hebräisch.

---

[1]) Nouvelles Considerations sur le charactère des peuples sémitiques et en porticulier sur leur tendence au monathéisme (Extrait du Journal Asiatique, 1859).

[2]) Ed. Naville, Archeology of the Old Testament. Was the Old Testament written in Hebrew? London, Robert Scott, 1913.

Die weitverbreitete aramäische Verkehrssprache ist in der ganzen ersten stattlichen Epoche den Juden fremd. „Sprich doch deine Worte aramäisch, denn wir verstehen, und rede nicht mit uns jüdisch (oder judäisch) in den Ohren des Volkes auf der Mauer!“ ersuchen König Hiskias Abgesandten den Lästerer und Großsprecher Rabsakeh, den Bevollmächtigten Sancheribs (Könige II. 18, 26). Erst im großen Babylonischen Völkerverkehr — in Babylonien war Aramäisch ebenso verbreitet wie Babylonisch — ist Aramäisch Umgangssprache der breiten jüdischen Volkskreise geworden. Die bezeugten zahlreichen Mischehen haben ja diesen Sprachwandel sehr begünstigt. Mit den „fremden Frauen“ kam auch die fremde Sprache. „Die Kinder — sie reden halb Asdodisch und verstehen nicht zu sprechen Jüdisch! („Jehudit“!) klagt Nehemia (13, 24). Nun, die „fremden Frauen“ wurden „mit Gewalt entfernt“ die fremde Sprache aber, deren Aufnahme in die „Gemeinde Jahwes“ nicht untersagt wurde, konnte ungehindert sich ausbreiten und im Volksleben Wurzel fassen, so daß sie sich bald anschicken konnte, die nationale Sprache nicht nur im Leben, sondern auch im Schrifttum aus dem Felde zu schlagen.

In Babylon ist das ursprüngliche Bauernvolk zum Handelsvolk geworden. Die in der hellenischen Epoche einsetzende Massenauswanderung von Juden aus ihrem Heimatsland, die nicht auf inneren oder äußeren Zwang, sondern auf freien Antrieb zurückzuführen ist, wäre bei einem wirklich bodenständigen Volke kaum denkbar. Sie setzt bereits eine stark entfaltete Handelsbefähigung und einen „Handelsgeist“ voraus. Die Zahl der Judenheit Ägyptens im Jahrhundert vor dem Untergang des zweiten Staatswesens, die zum überwiegenden Teil aus eben dieser Auswanderung herrührte, wird von Philo (in Flaccum, 6) auf eine Million angegeben. „Sie wären in zahllosen (μυρίαι) Städten Europas, Asiens, Lybiens, auf den Festländern und auf den Inseln, am Meer und im Binnenland angesiedelt“, meint er von den Juden dieses Zeitraums. Es war nicht leicht einen Ort der bewohnten Erde zu finden, welcher nicht von diesem Geschlecht bewohnt und beherrscht (!) war, zitiert Josephus aus Strabo. Das nämliche bezeugt ein gegen Ende des zweiten Jahrhunderts abgefaßtes Sibyllenorakel. Und Hieronymus: „Sie wohnen von Meer zu Meer, vom Brittanischen bis zum Atlantischen Ozean, von Westen zu Süden, von Norden zu Osten, auf der ganzen Welt“. Man denke, welche gewaltige, unwahrscheinliche Dimensionen diese Auswanderungsbewegung aus Palästina seit der hellenischen Epoche angenommen haben mußte. Wann sind nun die Juden Händler geworden? Zu welcher Epoche und unter welchen Umständen hat sich diese Wandlung des Wirtschaftscharakters des Agrarvolkes vollzogen? Bruno Bauer [3]), der diese Frage zuerst aufgeworfen hat, glaubt des Rätsels Lösung in der Annahme zu finden, daß die Juden vom Hause aus, bereits im vorexilischen Zeitraum, ein Handelsvolk waren. Der Agrargesetzgebung Mosis käme bloß die Bedeutung einer Utopie zu. Die Ansicht vom Handelscharakter der jüdischen Wirtschaftgesellschaft

[3]) Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum. Berlin 1877.

der ersten staatlichen Epoche wird im großen ganzen auch von Herzfeld geteilt [4]). Die Hinfälligkeit dieser Konstruktion liegt jedoch auf der Hand.

Der Agrarcharakter der vorexilischen jüdischen Gesellschaft ist offenbar. Er kommt in der Agrargesetzgebung Mosis, in dem Fehlen eines festumrissenen Schuldenrechts, und eines Kreditsystems und im absoluten Zinsverbot zum Ausdruck. Einen auffallenden Reichtum weist die hebräische Sprache in bezug auf alles, was mit Ackerbau und der Viehzucht in Verbindung steht. Auf die Landwirtschaft haben alle Verordnungen, Drohungen und Verheißungen der Bibel Bezug. Von der Epoche zu Beginn des Königtums, als die herrschenden Philister keine Eisenschmiede im Lande beließen, heißt es wörtlich im biblischen Bericht: „G a n z I s r a e l (kol Israel) ging zu den Philistern, damit jeder sein Pflugschaar und seine Axt schleife". (Sam. I 13, 20). Die Reden der Propheten sind voll von Bildern und Gleichnissen aus dem Bauernleben; der geruhige, sorglose Kleinbauer, der „unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum sitzt" ist der ersehnte Idealzustand. Der Jahresbeginn des Marcheschwan ist der Beginn der Feldarbeit; das „Fest des Einsammelns am Ausgang des Jahres" bildet den Abschluß des Landwirtschaftsjahres. Von höchster Intensität der Kultur zeugt die in der Regierungszeit des Königs Achas vorgenommene Terrassierung der Berge (Jes. 7, 25), deren Spuren dem Touristen noch heute erkennbar sind. Die eigenwirtschaftliche Struktur der vorexilischen Gesellschaft liegt auf der Hand. Der Handel ist auf die Ausfuhr des Überschusses der landwirtschaftlichen Produktion gegen Einfuhr anderer benötigter Artikel beschränkt. (Salomo bietet Hiram für das von ihm zu liefernde Baumaterial für den Tempel 20 000 Kor Weizen, 20 000 Kor Gerste, 20 000 Bath Wein und das gleiche Quantum Öl an. Chr. II 2,7 ff.) „Jehuda und das Land Israel haben mit dir — Tyrus — gehandelt und haben dir Weizen von Minith und Balsam und Honig und Öl und Masstix auf deine Märkte gebracht", heißt es Ezechiel 27, 17. Aus den biblischen Quellen gewinnt man jedoch den sicheren Eindruck, daß auch dieser Handel nicht in jüdischen Händen lag, sondern von fremden Kaufleuten besorgt wurde, also eigentlich „Passivhandel" war. Weder der Abnehmer noch die Einkäufer, ja nicht einmal die Führer der zahlreich durchs Land ziehenden Karawanen waren Juden, sondern Söhne Midians, Seba und Dedan, Nabatäer, Kedaräer und andere Völkerstämme [5]). Jerusalem war eben das „Schaar ha-amim", das Tor der Völker (Ezechiel 24. 2). Sehr bezeichnend ist es doch wohl, daß der sehr häufige Ausdruck für Händler „Kenaani" — Kanaaniter ist. Palästina war und blieb Agrarland. „Wir bewohnen kein Land am Meer und erfreuen uns nicht des Seehandels oder sonstigen Handels", berichtet Josephus (Contra Apionem 1, 12). Dasselbe geht für eine spätere Zeit aus den Evangelien hervor.

---

[4]) Prof. Dr. L. H e r z f e l d , Handelsgeschichte der Juden des Altertums. Braunschweig 1894.

[5]) Vgl. A l f r e d B e r t h o l e t , Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, 1896, 2. ff.

Welche Verhältnisse fand nun das Ackerbauvolk Judäas im neuen Wohnland, Babylonien vor? Viermal nacheinander erfolgten die Abführungen (um 605, 602, 598, und — die umfänglichste — um 587; eine unerbebliche Abschiebung auch um 582) und auch räumlich waren die Exulanten nicht geeint. Ein Teil wurde in das nordwestliche Mesopotamien, ein anderer an den mittleren Euphrat, ein dritter (vermutlich) an den oberen Tigris, in der Nähe der Sitze der von Assur Weggeführten, ein vierter in die östliche Susiana versetzt; vielen scheint endlich die Niederlassung in der Hauptstadt und Landschaft Babylonien gestattet worden zu sein. Die am oberen Tigris und im östlichen Susiana Angesiedelten befanden sich in der gleichen Erwerbslage wie die assyrischen Exulanten; auch sie dürften sich zu einem großen Teil dem Handel zugewandt haben. In ein ausgesprochenes, blühendes Handelszentrum waren jedoch die nach dem oberen und mittleren Euphrat und der Landschaft und Hauptstadt Babylonien Verbannten hineinversetzt. Es war ein durch fruchtbaren Boden und sorgsamste Kultur, einen sehr entwickelten weitverzweigten Gewerbefleiß und einen äußerst lebhaften Innen- und Außenhandel ausgezeichnetes Gebiet [6]). Genug: Wir müßten den Übergang der Verbannten zur Handelstätigkeit schon aus innerer Wahrscheinlichkeit annehmen, besäßen wir nicht obendrein eindeutige Zeugnisse dafür. Der große Reichtum vieler Exulanten (vgl. Esra 1, 4, 6; Sacharia 6, 10—11) ist, wie Grätz richtig bemerkt, auf Handelstätigkeit zurückzuführen. Was aber bis dahin als mehr oder weniger fundierte Vermutung ausgesprochen werden konnte, ist durch eine neuzeitliche Entdeckung aufs überraschendste zutage getreten. Der Indizienbeweis der gelegentlichen unklaren Hinweise in den biblischen Berichten wird durch die beredte Zeugenschaft der großen Anzahl von Handelsdokumenten just aus der Zeit der „zweiten Rückkehr" Esras und Nehemias erhärtet, die die Amerikanische Expedition zur Erforschung Babyloniens im Mai des Jahres 1893 in den Ruinen von Nippur entdeckte. 250 dieser Tontäfelchen-Inschriften wurden als vorläufiger Ertrag der genannten Expedition in zwei stattlichen Bänden von den Professoren Hilprecht und Clay unter dem Titel „Business Documents of Muraschu Sons of Nippur" herausgegeben. Die „Handelsdokumente" stellen regelrechte Geschäftsurkunden einer von einem Babylonier namens Muraschu, seinem Sohne und Enkel hintereinander betriebene Großbankier- und Handelsfirma im Zeitraum von 60 Jahren (404—464) dar; der Text ist babylonisch (Keilschrift), während die Hülle zahlreicher Täfelchen die Namen der Signierten in aramäischer Sprache aufweist. (Ein neuer Beweis für die große Verbreitung des Aramäischen in Babylonien.) Man war nicht wenig überrascht, daß, im Gegensatz zu den 4000 ägyptisch-aramäischen Dokumenten aus der Zeit zwischen Nebukadnezar II. und Darius I. (485—604; die eigentliche Epoche des Exils), die nur wenige jüdische Namen aufweisen, die späteren Muraschu-Urkunden überaus zahlreiche Juden-

---

[6]) Vgl. Herzfeld im obengenannten Werke, Kap. 12.

namen[7]) enthalten. Die ausgedehnte Handelstätigkeit der Juden Babyloniens im Zeitraum des Exils geht aus diesen „Handelsdokumenten" klar hervor. Man begreift, daß auch die in ihre Heimat, in die beschränkten Verhältnisse des kleinen Agrarlandes, Zurückgekehrten längst ein entwurzeltes, „weltbürgerliches" Element darstellten, das bei der ersten lockenden Möglichkeit — und diese bot die vom großen Alexander erschlossene Welt — sein Glück in die weite Welt suchen mußte.

* * *

Das war das babylonische Exil. Ein von außen kommendes katastrophales Ereignis und dessen Auswirkungen während eines unwahrscheinlich kurzen Zeitraums von wenig über ein Halbjahrhundert ist für die dauernde Gestaltung des geistigen und materiellen Volkscharakters, Volkslebens und Volksschicksals entscheidend geworden. Mit der „Galut Babel" beginnt so eigentlich die Geschichte des Judentums und des jüdischen Volkes.

Die Juden der pyrenäischen Halbinsel bis zu der Katastrophe des Jahres 1391 *)

Von Dr. Georg Caro

Wie verschiedenartig auch immer sich die Schicksale der Juden in den Ländern der abendländischen Christenheit gestalten mochten, so bildeten doch überall die von Päpsten und Konzilien sanktionierten Satzungen des kanonischen Rechts die Grundlage für ihre soziale Stellung. Als besondere Klasse jeder näheren Gemeinschaft mit ihren andersgläubigen Nachbarn entzogen, hatten sie in den nördlicheren Ländern sich vorlängst einem Berufe zugewandt, der es bewirkte, daß der religiöse Gegensatz noch verschärft wurde durch einen wirtschaftlichen, und wenn die Juden als gewerbsmäßige Geldleiher vielfach unentbehrlich sein mochten, so ließ ihr durch „Wucher" erworbener „Reichtum", den durch die Kreuzzüge wachgerufenen Glaubenseifer nicht zur Ruhe kommen. Die soziale Revolution des Jahres 1349 rief grausigere Szenen hervor, als der heilige Krieg von 1096. Während in England und schließlich auch in Frankreich die Einsicht, daß es auf

[7]) Vgl. darüber Samuel Daiches, The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according the Babylonian Inscriptions. (Jewish College Publication Nr. 2). London 1910.

*) Die nachfolgende Darstellung bildet die zwei einleitenden Kapitel zu dem zweiten Abschnitt des nachgelassenen zweiten Bandes des Werkes des Verfassers: „Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit". Das Manuskript ist uns in liebenswürdiger Weise von der Witwe des Verfassers zur Verfügung gestellt worden. Dieser zweite Band wird demnächst von derselben im Auftrag der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" herausgegeben. D. Red.

die Dauer nicht angängig sei, die Juden nach Wortlaut und Sinn der kanonischen Vorschriften zu behandeln, ihre Vertreibung herbeigeführt hat, zog in Deutschland das Volk selbst gleichsam instinktiv durch rohe Gewalttaten die Folgerung, zu der sich die Regierenden nicht entschließen mochten.

Daß nun aber für all die Unzuträglichkeiten, die in christlichen Ländern so erschreckend zutage traten, weder angeborene Rasseneigenschaften der Juden, noch vollends die Lehren der mosaischen Religion verantwortlich zu machen sind, zeigen gleichsam wie eine Probe auf das Exempel die Zustände in dem Teil des Okzidents, der Jahrhunderte lang unter der Herrschaft des Islam stand. Nicht als ob etwa für Juden auf der pyrenäischen Halbinsel mit der mohammedanischen Eroberung schlechthin ein goldenes Zeitalter angebrochen wäre. Wie sich für sie der Übergang aus dem unduldsamen, westgotischen Priesterstaat in die neuen Verhältnisse gestaltete, ist überhaupt nicht des näheren ersichtlich. Als wahrscheinlich muß angenommen werden, daß sie, sobald sich die Gelegenheit bot, wieder offen mit ihrer Religionsübung hervortraten, und keineswegs gering kann die Zahl derer gewesen sein, die demnach vom Christentum abfielen: berichten doch arabische Quellen, daß die vordringenden Eroberer mit der Bewachung eingenommener Städte eben die Juden betrauten, die sich ihnen angeschlossen hatten. Afrikanische Juden oder jüdische Berbern, die zum Islam übergetreten waren, von Kaula al Yehudi befehligt, sollen an der Entscheidungsschlacht teilgenommen haben, und wenn ihr Führer wenige Jahre später bei einem Aufstande erlag, so hatte das verfehlte Beginnen wohl ebensowenig nachhaltige Rückwirkungen, wie das Auftreten eines angeblichen Messias, dessen Anhänger ihre im Stich gelassenen Güter einbüßten.

Kopfsteuer freilich und Grundsteuer mußten jedenfalls die Juden gleich wie die Christen den neuen Herren entrichten. In Kapitulationsverträgen von Städten wird ihrer nicht besonders gedacht, und noch vor Ablauf des Jahrhunderts soll ein mohamedanischer Herrscher seine andersgläubigen Untertanen so arg durch Abgaben bedrückt haben, daß sie ihre Sklaven und selbst die eigenen Kinder verkaufen mußten. Ob indessen auf Wahrheit beruhte, was in Frankreich erzählt wurde, darf bezweifelt werden.

Später erscheint gerade Spanien gewissermaßen als das gelobte Land der Juden. Dorthin führten sie den Alamanen Bodo, der bei der Beschneidung den Namen Eleazar angenommen hatte. Sein Einzug in Saragossa, der gegen Mitte August 839 erfolgte, muß Aufsehen erregt haben: der westfränkische Reichsannalist gibt Kunde von dem Ereignis, und er weiß auch mitzuteilen, daß später der Proselyt den Khalifen und das Volk gegen die Christen aufzureizen suchte.

Von dem unmittelbaren Zuhammenhang mit der Welt des Islam ist die Pyrenäenhalbinsel bereits wenige Jahrzehnte nach der Eroberung losgerissen worden. Hier im äußersten Westen hatte ein dem Untergang seines Hauses entronnener Sprößling der Ommajaden ein eigenes Khalifat errichtet, das gegenüber den Abbasiden von Bagdad seine Unabhängigkeit zu behaupten wußte. Den inneren Kriegen, die unter den

aus der Ferne entsandten Statthaltern so vielfach das Land heimsuchten, setzte die Begründung einer selbständigen Herrschaft, allerdings nicht für die Dauer, ein Ziel. Bei einer Erhebung von Toledo, das an Bedeutung hinter der neuen Hauptstadt Cordova zurücktrat, werden auch die dort wohnhaften Juden als beteiligt genannt. Immerhin führte das Khalifat einen wirtschaftlichen Aufschwung in Spanien herbei, der als sehr erheblich angesehen werden muß. Es kann dafür einen Maßstab abgeben, daß die Staatseinkünfte von 300 000 Goldstücken unter dem ersten Ommajaden, Abderrahman I. (755—788), auf eine Million unter Abderrahman II. (822—852) und auf 5 408 000 unter Abderrahman III. (912—961) angewachsen sein sollen. Am meisten zu der Steigerung trugen jedenfalls die bei der Ein- und Ausfuhr von Waren erhobenen Zölle bei, zog doch aus ihnen schließlich der Khalif den Hauptteil seiner Einnahmen. Die Ursache aber für die Zunahme des Ertrages lag in dem vergrößerten Warenumsatz.

Der Handel Spaniens muß einen gewaltigen Aufschwung genommen haben, und er ist keineswegs wie in späterer Zeit auf den Export von Naturprodukten, die das Land in reicher Mannigfaltigkeit bot, beschränkt geblieben, sondern ganz im Gegenteil, es gelangten offenbar die Erzeugnisse der einheimischen Industrie, deren hohe Entwicklung nicht umsonst gerühmt wird, zur Ausfuhr nach dem Orient sowohl, als nach dem christlichen Abendlande. Daß nun jüdische Kaufleute an dem so lebhaften Verkehr sich beteiligten, darf für sicher gelten. Einigermaßen deutlich sind ihre Spuren aber nur im Norden zu erkennen, während anderwärts, bei dem regen Leben, das damals die Welt des Islam erfüllte, die von ihnen entfaltete Tätigkeit viel weniger hervorgetreten sein wird.

Der Geschäftszweig, um dessenwillen sie das fränkische und später das deutsche Reich durchzogen, hatte freilich auch für Spanien eine ganz eigenartige Bedeutung. Sklaven, die aus den Slawenländern stammten, haben die Khalifen des zehnten Jahrhunderts mit Vorliebe in ihr Heer eingereiht. Als ein Lieferant des gesuchten Artikels wird jener Ibrahim-ibn-Jahub zu betrachten sein, dessen Bericht über den Osten in das Werk eines spanisch-arabischen Geographen Aufnahme fand, und gewiß nicht mit leeren Händen ist der Kaufmann am Hofe Kaiser Ottos erschienen. Seidenzeug, das er mitgebracht haben mag, fand wohl ebenso bereitwillige Abnehmer wie solches aus Konstantinopel.

Die hohe Blüte der Seidenweberei hat im mohammedanischen Teil der Pyrenäenhalbinsel sehr lange Bestand gehabt. Daß ausschließlich von nichtjüdischen Arbeitern das Gewerbe betrieben wurde, ist wenig wahrscheinlich in Anbetracht des Umstandes, daß es auf der Balkanhalbinsel guten Teils in den Händen von Juden lag. „Jakob ibn-Gau und sein Bruder Joseph lieferten für den Hof kostbare Seidenstoffe und Kriegsfahnen mit kunstvoll eingewebten arabischen Sinnsprüchen, Emblemen und Verzierungen.“ Selbst am Webstuhl gesessen haben die Brüder schwerlich, deren älterer um 985 „zum Fürsten und Oberrichter über sämtliche jüdische Gemeinden“ des Khalifats erhoben worden ist.

Ihre Sache dürfte es gewesen sein, den Vertrieb der Fabrikate, die sie herstellen ließen, wahrzunehmen, wie sie denn mit Almansur, dem leitenden Minister des unmündigen Khalifen Hischam II., persönlich in dessen Palast zu tun hatten.

Daß die Juden Spaniens sich noch mit mancherlei anderen Handwerken befaßten, darf aus späteren Zuständen geschlossen werden, und ebenso, daß sie dem Landbau nicht ferngeblieben sind. Für die gesamte, mehr als drei Jahrhunderte umfassende Epoche von der arabischen Eroberung bis zum Untergang des Khalifats, müssen wenige Andeutungen in den Berichten über die Geschichte des Zeitraums genügen, die freilich wohl nur deswegen so spärlich ausgefallen sind, weil die Juden, wie auch sonst im Machtbereich des Islam, in wirtschaftlicher Hinsicht keine besonderen kennzeichnenden Eigentümlichkeiten aufzuweisen hatten. Die Religion war ihr unterscheidendes Merkmal und nichts weiter. Denn es ist schlechthin undenkbar, daß sie inmitten des Völkergemisches von Iberern, Kelten, Phöniziern, Römern und Goten, dem nunmehr wiederum die Einwanderung von Arabern und Berbern neue recht disparate Bestandteile zugefügt hatte, allein die Reinheit der semitischen Rasse bewahrt haben sollten, der vielleicht nur ein Bruchteil seinem Ursprung nach angehörte, denn die Aufnahme von Proselyten ist auch nach dem Ende der Römerzeit schwerlich außer Übung gekommen, und Mischehen, unter westgotischer Herrschaft schlechterdings gefordert, sind ohnehin damals und später gewiß nicht allzu selten gewesen. Nicht die bei vielfältigster Rassenmischung höchst zweifelhafte Abstammung, sondern die Religion bildete eben auf der pyrenäischen Halbinsel das maßgebende Moment für die Unterscheidung von Juden, Christen und Mohammedanern.

Um die Religion und deren Pflege als Mittelpunkt gruppierte sich auch die eigenartige Geisteskultur, die unter den Juden emporblühte. An günstigen Voraussetzungen für eine Entwicklung ihrer geistigen Fähigkeiten fehlte es keineswegs. Zweck der von den Khalifen befolgten Politik war es nicht, die Untertanen verschiedenartiger Nationalität und verschiedenen Glaubens getrennt zu halten, sondern vielmehr sie einander näherzubringen durch gemeinsame Bildung. Wenn die arabische Sprache, die ausschließlich am Hofe und bei den Behörden angewandt wurde, selbst bei den Christen vielfach das Latein verdrängte, so hatten die Juden vollends keinen Grund zu besonderer Vorliebe für die Sprache der Kirche. Im alltäglichen Leben mengten sie wohl gleichwie die christlichen Mozaraber dem Arabischen vielerlei romanische Wörter bei, aber gerade die reine Schriftsprache, deren kunstgerechte Handhabung sich hoher Wertschätzung erfreute, mußte sie zu erlernen bemüht sein, schon weil sie sonst nicht hätten Stellen im Staatsdienst bekleiden können, zu denen sie wie in anderen mohammedanischen Ländern so auch in Spanien herangezogen wurden.

Bereits der Gouverneur von Marokko hatte, als Abderrahman, der spätere Khalif, dorthin kam, zum Ratgeber einen sehr gelehrten Juden, auf den er mit abergläubischer Festigkeit hörte, und dessen kluger Aus-

legung einer alten Prophezeiung der Ommajade sein Leben verdankte. Ungleich deutlicher tritt die Gestalt des Chasdai ibn-Schaprut aus der Überlieferung entgegen, der bei Abderrhaman III. eine hervorragende Rolle spielte. Sein eigentliches Amt war anscheinend das Sekretariat für lateinische Korrespondenz. Damit wird es zusammenhängen, daß ihm der Empfang von Gesandtschaften oblag, die am Hofe des Khalifen eintrafen. Ungemeines diplomatisches Geschick besaß er nach dem Bericht über sein Verhalten gegen den Abt Johann von Gorze, der eine Botschaft für den deutschen König Otto I. in Cordova auszurichten hatte, und er bewährte es aufs glänzendste in Verhandlungen mit christlichen Fürsten aus dem Norden des Landes. Daß er auch in der Finanzverwaltung tätig war, geht aus einem Schreiben an den Khan der Chazaren hervor, über dessen Bekenntnis zum Judentum er näher unterrichtet zu werden wünschte. Wissenschaftliche Interessen lagen schon dem Vater des Chasdai nicht fern; er selbst hat sich mit Medizin beschäftigt, die Erfindung eines Heilmittels wird ihm nachgerühmt, und ein Werk des griechischen Arztes Dioskorides, das der Kaiser von Byzanz dem Khalifen als Geschenk sandte, übersetzte er ins Arabische.

Etwa um die Mitte des 10. Jahrhunderts, als bereits Chasdai sich hohen Ansehens erfreute, geschah ein für das Geistesleben der Juden Spaniens entscheidendes Ereignis, die Einführung des babylonischen Talmudstudiums in das Lehrhaus zu Cordova. Von den vier Gelehrten, die, wie berichtet wird, der Gaon der verfallenden Hochschule Sura aussandte, um Unterstützungsgelder zu sammeln, und die unterwegs in Gefangenschaft gerieten, wurde der eine, R. Mose-ben-Henoch, nach Cordova verschlagen, wo er ausgelöst, gar bald durch seine Gelehrsamkeit Aufmerksamkeit erregte, und wenn nun bisher die Kenntnis des Talmud eine recht dürftige gewesen war, so gewann das von R. Mose gegründete Lehrhaus um so leichter überragendes Ansehen. Die geistigen Bestrebungen der Juden in Spanien hatten fortan nicht so ausschließlich den Talmud zum Mittelpunkt wie in Nordfrankreich und Deutschland. Mit der hebräischen Sprache in grammatikalischer Hinsicht mußten sie sich freilich wohl beschäftigen, um besser in ihr Verständnis einzudringen, und daß die gewiß recht mühsam gewonnene Fertigkeit im Hebräischen Anwendung fand, um auf Chasdai, den Förderer der Studien Loblieder zu dichten, kann nicht wundernehmen; aber auch mit der arabischen Gelehrsamkeit machten sich gewiß schon damals die Juden vertraut. Später sollte daher bei ihnen die Religionsphilosophie des Gaon Saadia Wiederaufnahme und Fortbildung finden. Spanien trat in jeder Beziehung das Erbe Babyloniens an. Zunächst hatte freilich die Wirksamkeit des R. Mose die völlige Lösung des äußeren Zusammenhanges zwischen den beiden Hauptsitzen des Judentums zur Folge, falls ein solcher überhaupt noch vorhanden war. Als Dojan der Gemeinde Cordova übte er die Funktionen eines Gaon, bestellte die Richter für andere Gemeinden und entschied über Berufungen gegen deren Urteile.

Eine festere Gesamtorganisation erhielten die Gemeinden des Khalifats, als nach dem Tode des R. Mose seinem Sohn, R. Chanoch, den Lehrstuhl des Vaters ein Nebenbuhler, Joseph ibn-Abitur, streitig machte. Zur Partei des letzteren gehörte der Seidenfabrikant Jakob ibn-Gau, den die Gunst des Almansur zum Oberrichter erhob mit Befugnissen, die nicht nur äußerlich denen eines babylonischen Exilarchen ähnelten. Außer der richterlichen Gewalt fiel ihm die Erhebung der Steuern zu. Als er freilich nicht genug Geld ablieferte, ließ ihn Almansur ins Gefängnis werfen, und wenn ihn auch der Khalif selbst befreite, so gewann damals eine Verfassung überhaupt noch keinen dauernden Bestand, die später auf der Pyrenäenhalbinsel mehrfach nachgeahmt werden sollte.

Das Khalifat zu Cordova ist gleich dem zu Bagdad der Auflösung anheimgefallen. Unter den Kämpfen, die seinen Sturz begleiteten, hatten gerade die Juden der Hauptstadt am schwersten zu leiden. Zu denen, die nach der Plünderung Cordovas im Jahre 1013 fortzogen, gehörte Samuel ibn-Nagrela, der später in dem neu entstandenen Teilreiche Granada eine große Rolle spielte als Wesir der Könige Habus und Badis. Sein Sohn Joseph freilich, der dem Vater nach dessen Tode (1055) in Würden und Ämtern nachfolgte, fand elf Jahre später ein gewaltsames Ende, und zugleich mit ihm wurden noch viele Juden niedergemetzelt.

Diese erste eigentliche Verfolgung durch Mohammedaner auf dem Boden der Pyrenäenhalbinsel hatte jedoch ebensowenig weittragende Folgen als tieferliegende Ursachen. Wenn die Juden damals ihre Güter in Granada verkaufen und auswandern mußten, so sind sie doch später wieder dorthin zurückgekehrt. Immerhin durfte das Aufflammen des Glaubenshasses als ein übles Anzeichen gelten. Von Alleinherrschaft der Juden war in dem Spottgedicht die Rede, das die Menge gegen Joseph aufreizte. „Daß sie Hauptstadt und Provinzen unter sich teilten", wollte der Dichter gesehen haben. „Überall befiehlt einer dieser Verfluchten."

Granada ist nicht das einzige der aus dem Khalifat hervorgegangenen Teilreiche gewesen, in dem Juden an der Staatsverwaltung erheblichen Anteil nahmen. In Sevilla erhielt ein Gegner des Samuel ibn-Nagrela, der vor ihm hatte weichen müssen, Joseph ibn-Migasch, ein hohes Amt, und der Beherrscher von Saragossa machte 1066 den Abu-Fadhl-Chasdai zu seinem Wesir. Daß ausschließlich finanzielle Interessen den Fürsten die Dienste von Juden nützlich erscheinen ließen, darf keinesfalls angenommen werden. Samuel ibn-Nagrela, der vielseitig gebildet war, aber als Flüchtling in Malaga kümmerlich vom Kleinhandel lebte, erregte durch schöne Schrift und gewandte Handhabung der arabischen Sprache zuerst die Aufmerksamkeit des Wesirs, neben dessen Palast er seinen Laden hatte. Abu-Fadhl-Chasdai dichtete mit hervorragender poetischer Begabung arabische Lieder, während Jischaki, der Leibarzt der Fürsten von Denia, eine hebräische Grammatik schrieb, in der er kritische Ansichten über die Entstehung des Pentateuch äußerte.

Wie die jüdischen Gelehrten nicht ausschließlich mit dem Talmud sich beschäftigten, ebensowenig hatten es die jüdischen Staatsmänner nur mit Geldsachen zu tun. Dem Finanzwesen mußten sie freilich wohl ein reges Interesse zuwenden. Stand es doch im Mittelpunkt der gesamten Staatsverwaltung. Vermutlich gelangten schon im elften Jahrhundert des öfteren Juden in die Stellen von Steuer- und Zolleinnehmern. Wenn solche später vorzugsweise von ihnen bekleidet wurden, so dürfte es sich auch bereits bei den Staatsämtern, zu denen sie Joseph ibn-Nagrela in auffälliger Weise heranzog, darum handeln.

Für die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden Spaniens mangelt es aus dem Zeitalter, in dem ihre Geisteskultur sich glänzend entfaltete und ein Philosoph wie Ibn-Gebirol unter ihnen auftrat, fast gänzlich an zugänglichen Quellen, wenigstens für die dem Islam untertänigen Landesteile. Vielleicht hat sich dort gelegentlich eine räumliche Absonderung von der übrigen Bevölkerung herausgebildet; die Stadt Lucena bei Cordova war ausschließlich von Juden bewohnt. Nach einem arabischen Geographen, Edrisi, dessen Bericht allerdings jüngerer Zeit angehört, war sie mit guten Mauern und einem tiefen Wassergraben versehen. In die eigentliche Stadt ließen die Juden keinen Mohammedaner eindringen. Diese hatten vielmehr in einer unbefestigten Vorstadt ihren Sitz, wo eine große Moschee sich befand, und nur wenige Juden verweilten. Entfernt vom Meere und einem schiffbaren Flusse, lag Lucena für den Handel keineswegs günstig. Es ist anzunehmen, daß die jüdischen Bewohner, wie anderwärts Moslimen oder Christen, „Landbau in der Umgegend trieben und ihren Reichtum, der gerühmt wird, etwa außer den Erträgnissen des Bodens allenfalls noch der Beteiligung an den Geschäften auswärtiger Kaufleute verdankten“. Besser für den Verkehr geeignet war die Lage von Tarragona, das Edrisi gleichfalls als ein jüdische Stadt bezeichnet, in der nur wenige Christen lebten.

Polen nach der ersten Teilung*)

Von S. M. Dubnow, St. Petersburg

Am Vorabend der durch die Revolution des Jahres 1789 hervorgerufenen Krise im Leben der westeuropäischen Juden befand sich das große jüdische Zentrum in Polen in einem Zustande politischer und gesellschaftlicher Auflösung. Es war dies der Moment zwischen der ersten Teilung Polens (1772) und der zweiten (1793). An dem ungesunden Organismus der polnischen Republik wurde die erste Vivisektion vorgenommen: Rußland hat für sich eine Seite — Weißrußland, Österreich — Galizien, Preußen — Pommern und einen Teil

*) Aus dem V. Band der „Neuesten Geschichte des jüdischen Volkes“, dessen deutsche Übersetzung im Jüdischen Verlag, Berlin, vorbereitet wird. D. Red.

der Provinz Posen abgeschnitten. Zugleich damit wurde der kompakte Organismus der polnischen Judenheit zerstückelt. Ein Teil dieser tief eigenartigen, in sich geschlossenen Masse wurde mit einem Male zum Gegenstande der „umbildenden“ Experimente im Laboratorium Josephs II. geworfen; der andere sah sich in die Rolle des „geduldeten“ in der Staatskaserne Friedrichs II. versetzt, der die polnischen Provinzen lieber ohne deren jüdische Bevölkerung genommen hätte; der dritte Teil davon geriet unter die Botmäßigkeit Rußlands, das sich bis dahin mit dem Vorhandensein eines Häufleins Juden innerhalb des kleinrussischen Grenzgebietes nicht befreunden konnte. Das nach der chirurgischen Operation des Jahres 1772 übriggebliebene zusammengeschrumpfte Zentrum der Judenheit in Polen erlitt auf seine Art die Krämpfe eines Staates im Zustande der Agonie, dem noch zwei Teilungen bevorstanden. Das sterbende Polen warf sich hin und her und rang nach einem Lebenselixier in den Reglementen des Ständigen Rates, in den Reformen des Vierjährigen Seims (1788—1791). Im Zusammenhange mit den allgemeinen Reformen machte sich das Bedürfnis nach der Heilung des alten Gebrechens — der Lösung der Judenfrage fühlbar. Die Finanzkommission des Vierjährigen Seims sammelte Erkundigungen über die Zahlverhältnisse der jüdischen Bevölkerung in Polen nach der ersten Teilung, über deren wirtschaftliche und kulturelle Lage — und hier sind die Ergebnisse der offiziellen Untersuchungen, wie sie uns in den Ermittelungen eines der Kommissionsmitglieder, des Geschichtsschreibers Tadeus Tschatzky, vorliegen, der die jüdische Frage speziell studierte:

Laut den offiziellen Angaben zählte die jüdische Bevölkerung in Polen und Litauen gegen das Jahr 1788 ungefähr 617 000 Menschen. Auf Grund einer ganzen Reihe von Berichtigungen weist Tschatzky mit Recht darauf hin, daß die wirkliche Zahl der Juden, die aus Erwägungen fiskalischer Natur der offiziellen Revision entzogen wurde, wenigstens die Ziffer 900 000 erreichte. Dies fällt beinahe mit dem glaubwürdigen Hinweis Butrimowitz', des Mitgliedes der „jüdischen Kommission“ des „Vierjährigen Seims“, daß die Juden in Polen ein Achtel der gesamten Bevölkerung (8 790 000) ausmachen. Infolge der zu jener Zeit stark eingebürgerten Gewohnheit, frühzeitige Ehen zu schließen, vermehrte sich die beinahe eine Million zählende jüdische Bevölkerung sehr rasch. Aber eben diese Gewohnheit war es, die die gesteigerte Sterblichkeit der jüdischen Kinder und die zunehmende Kränklichkeit der jungen Generation im Gefolge hatte. Die Schulbildung der Kinder beschränkte sich auf das Studium des religiösen Schrifttums, insbesondere des Talmuds. Der Handel lag in den Händen der Juden in folgenden Proportionen: drei Viertel der Gesamtausfuhr und nur ein Zehntel der Einfuhr. Für seinen Lebensunterhalt verwendete der jüdische Kaufmann die Hälfte davon, was der christliche Kaufmann verbrauchte, und daher war auch der jüdische Handelsmann in der Lage, seine Waren zu mäßigeren Preisen abzusetzen. Sieht man von Groß-Polen ab, so bestand in den Provinzen die Hälfte aller Handwerker aus Juden. Unter den Handwerkern überwogen Schuh-

macher, Schneider, Kürschner, Goldarbeiter, Zimmerleute, Steinmetze und Friseure; im ganzen Lande gab es nur 14 Familien, die Ackerbau trieben. Selten traf es sich, daß ein von einem Juden erworbenes Vermögen in dessen Familie während einiger Generationen hintereinander verblieb. Es lag dies an den häufigen Zahlungseinstellungen und in der Neigung zu gewagten Unternehmungen. Zu einem Zwölftel bestand die gesamte jüdische Bevölkerung aus „müßigen" Leuten, d. h. aus Leuten, die keine bestimmte Beschäftigung hatten; zu einem Sechzigstel aus völlig verarmten Menschen.

Zu diesen Schlußergebnissen aus offiziellen Revisionen und aus anderweitigen Beobachtungen muß hinzugefügt werden, daß eines von den Hauptgewerben der Juden zu jener Zeit in der „Schankwirtschaft", d. h. in dem Innehaben von Schenken in Städten und Dörfern bestand. Auf den Gütern der Gutsherren befand sich die Schankwirtschaft in einem engen Zusammenhange mit der Pacht- und Herbergewirtschaft. Zugleich mit der Verpachtung verschiedener Zweige der Landwirtschaft (Molkerei, Weideplätze, Wald u. dgl.) ging an den Juden auch das „Recht der Propination", d. i. das Recht der Branntweinbrennerei und des Ausschankes in den Dorfschenken und Herbergen über. Diese Beschäftigungen trieben den Juden in Konflikte mit dem Bauer hinein, mit jenem an die Scholle gefesselten leibeigenen Bauer, der in die Schenke nicht aus Wohlstand ging, sondern aus bitterer Not, in die ihn der schwere Frohndienst stürzte. An der Türe der Schenke wurde das letzte Stadium der bäuerlichen Verelendung besiegelt, und daraus entstand auf natürlichem Wege der Gedanke, daß der jüdische Schankwirt den Landmann ruiniert. Diese Beschuldigungen wurden von jenen Gutsherren, Verfechtern der Leibeigenschaft, gegen die Juden erhoben, die in der Tat die ganze Verarmung ihrer bäuerlichen Sklaven verschuldeten, und die aus ihrem an die Juden verpachteten Rechte der Propination die meisten Vorteile zogen. Das Schankgewerbe übte auf die Juden einen demoralisierenden Einfluß aus. Die Lage des Pächters zwischen dem verschwenderischen, selbstherrlichen Gutsherrn und dem zu Boden gedrückten leibeigenen Bauer war nicht beneidenswert. Dem Gutsbesitzer war der Pächter ebenfalls nur ein Bedienter, mit dem er nicht besser, als mit dem leibeigenen Bauer umging. Nicht selten traf es sich, daß der Pächter für den schlechten Zustand der Wege und Brücken von dem Gutsherrn Prügel bekam; nicht zu den seltenen Fällen gehörte es, daß der Gutsherr während seiner ausgelassenen Schmause den Pächter und dessen Familie verhöhnte. In dem Tagebuche eines Gutsherrn aus Wolhynien des Jahres 1774 enthielten sich beispielsweise solche Aufzeichnungen: „Der Pächter Herschko bezahlte mir nicht die an dem früheren Termin bereits fälligen 91 Taler. Ich sah mich also genötigt, sie zwangsweise einzutreiben. Laut einem Paragraphen des Vertrages steht mir im Falle einer Zahlungseinstellung das Recht zu, ihn samt Frau und Kindern für die Dauer einer beliebigen Zeit einzusperren, bis er mir die Schuld bezahlt. Ich befahl, ihm Fesseln anzulegen und ihn in einen Schweinestall einzusperren, aber seine Frau und seine Bachurim (erwachsene Kinder, Burschen) ließ ich in der

Herberge; nur den jüngsten Sohn Leisia nahm ich zu mir auf die Meierei und befahl ihn im Katechismus und in den Gebeten zu unterrichten." Man zwang den Knaben, das Zeichen des Kreuzes zu machen und Schweinefleisch zu essen; und nur die Ankunft von Juden aus Berditschew, die die Schuld des ruinierten Pächters bezahlten, errettete den Vater vom Gefängnis und den Knaben von der gewaltsamen Taufe.

Was drängte die jüdische Masse zu diesem niedrigen Gewerbe der Pacht- und der ländlichen Schankwirtschaft? Die Juden, die ein Achtel der gesamten polnischen Bevölkerung ausmachten, lieferten die Hälfte der gesamten Handwerkerschaft des Staates und drei Viertel der Vermittler im Ausfuhrhandel (in der Ausfuhr landwirtschaftlicher Produkte — der von Holz, Flachs, Fell und verschiedenen Rohstoffen). Aber alle diese Beschäftigungen reichten augenscheinlich als Nahrungsquellen nicht aus, den Lebensunterhalt zu sichern. Die Zünfte und Gilden, in denen sich nicht wenige Deutsche befanden, nahmen ebensowenig in Polen, wie im Westen jüdische Handwerker und Handelsleute in ihre Organisationen auf, wodurch ihr Tätigkeitsbereich äußerst eingeengt wurde. Von diesen Kleinbürgern und Kaufleuten, die in der Zusammensetzung der Munizipalitäten überwogen, hing in den meisten Städten das Recht ihrer jüdischen Konkurrenten auf Handel und Gewerbe ab. Es gewinnt den Anschein, als sei die Seimkonstitution des Jahres 1768, die die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden in den Städten unter die Kontrolle der Munizipalitäten stellte, von diesen letzteren diktiert worden: „Sintemal die Juden den Städten und den städtischen Bürgern unerträgliches Unrecht antun und ihnen die Nahrungsmittel entziehen . . . beschlossen wir: daß die Juden in allen Städten und Städtchen, wo sie keine besonderen, von der Konstitution bestätigten Vorrechte besitzen, sich gemäß den mit den Städten geschlossenen Verträgen aufzuführen haben, ohne sich dabei große Rechte unter Gefahr harter Strafen anzueignen." Selbstverständlich kamen alle solche „Verträge" seitens der christlichen Industriellen auf die gesetzliche Unterbindung oder Einschränkung der örtlichen jüdischen Konkurrenz hinaus. Auf diese Weise erwies es sich, daß die Urheber der Seimkonstitution, die Gutsbesitzer und Städter, selber die Juden aus den Städten verdrängten und in das Gebiet der ländlichen Pacht- und Schankwirtschaft hineintrieben.

Die nach der ersten Teilung Polens erlassene Seimkonstitution des Jahres 1775, die das oberste Regierungsorgan, „der ständige Rat" (Rada nieustajaca) instituierte, vergrößerte den Betrag der von den Juden erhobenen Kopfsteuer (anstatt zweier — drei Gulden von jeder Seele beiderlei Geschlechts, von den Neugeborenen beginnend); zugleich damit machte sie den Versuch, die jüdischen Eheschließungen gesetzlich zu normieren, wenn sie auch dabei nicht nach dem harten westeuropäischen Muster verfuhr. Den Rabbinern wurde es untersagt, zur Eheschließung alle solche Personen zuzulassen, die keine vom Gesetz bewilligte Beschäftigung, sei es Gewerbe, Handel, Ackerbau oder Anstellung, hatten, und die nicht imstande waren, die Quellen ihres Lebensunterhaltes anzugeben. Übrigens wurde dieses Gesetz in

der Praxis des Lebens niemals angewendet. Das alte Polen hatte keine besondere „Ansiedelungszone“ für die Juden; ihnen wurde bloß der Aufenthalt in einigen „privilegierten“ Städten verboten. Zu diesen Städten gehörte auch die Hauptstadt Warschau. Von jeher war es den Juden verboten, dort ihren ständigen Wohnort zu haben; es wurde ihnen nur zur Zeit der Seimsitzungen zu kommen gestattet, an denen auch die Handelsmärkte stattfanden. Die Seimkonstitution vom Jahre 1768 bestätigte diese „alte Sitte“ der zeitweiligen Zulassung der Juden in die Stadt Warschau, indem sie es durch den „allgemeinen Nutzen und die Abschwächung der Warenteuerung“ begründete, welche letztere sich immer als Folge des Ausbleibens jüdischer Konkurrenz einstellte. In der Hauptstadt bürgerte sich folgende Ordnung ein: „Zwei Wochen vor der Eröffnung des Seims befahl der Kronmarschall der Stadt, durch Posaunenstöße zu verkünden, daß es den ankommenden Juden gestattet ist, Handel und Gewerbe zu treiben, und zwei Wochen nach Abschluß der Seimsitzung wurde ebenfalls durch Posaunenstöße kundgegeben, daß nun der Zeitpunkt gekommen ist, wo die Juden die Stadt zu verlassen haben; die Zögernden wurden durch polizeiliche Gewalt aus der Stadt gejagt.“ Am nächsten Tag kehrten jedoch die Fortgejagten als Neuangekommene unter verschiedenen Vorwänden in die Stadt zurück und hielten sich dort einige Wochen auf, indem sie dabei die Marschallaufseher durch Vergütung für sich gewannen. Dann führte der Kronmarschall Lubomirsky ein System von Karten zum Preis von je einem Silbergroschen die Karte ein, die jeder neu ankommende Jude einzulösen hatte, und die diesen alsdann zu einem fünftägigen Aufenthalte in der Hauptstadt berechtigte; ohne eine solche Karte wagte kein Jude sich auf der Straße zu zeigen. Und bald stellte es sich heraus, daß diese Aufenthaltsgebühren dem Marschall eine jährliche Einnahme von ungefähr 200 000 Gulden (polnische) sicherte. Als einige hohe Beamte, die im Besitze vieler Viertel der Stadt Warschau waren, die Möglichkeit vor sich sahen, auf Kosten der jüdischen Rechtlosigkeit sich zu bereichern, gestatteten sie den Juden, für eine bestimmte Vergütung in ihren Besitztümern hinter dem Wall zu wohnen. Und so kam es, daß sich eine ganze Ansiedelung bildete, die unter dem Namen „Das neue Jerusalem“ bekannt war. Die christlichen Kleinbürger der Stadt Warschau erhoben ein Jammergeschrei: sie forderten die strikte Anwendung jenes Gesetzes, das den beständigen Aufenthalt der Juden in Warschau verpönte. Lubomirsky ergriff harte Maßnahmen gegen die Juden, ohne dem Einspruch der hochgestellten Hausbesitzer und selbst der Fürsprache des Königs irgendwelche Beachtung zu schenken: am 22. Januar des Jahres 1775 wurden die Juden aus Warschau vertrieben, ihre Wohnungen im Neuen Jerusalem wurden zerstört, alle ihre Waren wurden nach dem Zeughaus und den Kadettenkasernen zum Ausverkauf geschafft. Das war ein harter Schlag für die industrielle jüdische Bevölkerung, die sich auf diese Weise vom politischen und kommerziellen Zentrum des Landes abgeschnitten sah. Man sah sich wieder gezwungen, mit vorübergehenden Aufenthalten für die kurze Dauer der Seimsitzungen sich zufrieden zu geben; mit

der Zeit aber stellte sich das frühere Umgehen des Gesetzes wieder ein. Auf eine vom Magistrat erhobene Klage hin ging die Administration im Jahre 1784 von neuem daran, Warschau von Juden zu säubern. Vom Ende des Jahres 1788, als die Tagung des Vierjährigen Seims begann, erfuhr die Lage eine Veränderung. Die Juden gelangten schließlich zu der Einsicht: da die Tagung des Seims ununterbrochen andauert, so kann auch ihr Wohnrecht in der Hauptstadt keiner Beschränkung durch irgendwelche Frist unterliegen. Und so sammelte sich nun in Warschau eine jüdische Bevölkerung von ein paar tausend Personen an, die sich im Zentrum der Stadt niederließen. Dieser Umstand hat auf die Neuangekommenen die Entrüstung der Kleinbürger und des Magistrats heraufbeschworen, was in der Folge zu einem blutigen Zusammenstoße führte.

So kämpften Gesetz und Leben gegeneinander an: das Leben wandelte das Gesetz, welches den Bedürfnissen und Anforderungen des ersteren stracks zuwiderlief, in eine Fiktion um; aber das Gesetz rächte sich zuweilen am Leben durch momentane Schläge. In die acht Millionen zählende Masse der polnischen Bevölkerung wurde eine Million Juden wie ein Keil hineingetrieben, der sich unmöglich wieder hinausdrängen ließ, nachdem er eine ursprüngliche Lücke der fehlenden handelsindustriellen Klasse ausgefüllt und im Veraufe einer Reihe von Jahrhunderten dem Volke der Edelleute und der leibeigenen Bauern als befestigende Klammer gedient hatte. Jetzt suchte ihn ein anderer Keil hinauszudrängen — das christliche bürgerliche Element; aber es vermochte nicht, ihm beizukommen. Allzu eng verwuchs bereits die Judenheit mit dem wirtschaftlichen Organismus Polens, dem sie in nationaler und geistiger Hinsicht fremd blieb. Hier lag die Tragik der jüdischen Frage in Polen zur Zeit der Teilungen. Das durch die Katastrophe des Jahres 1772 aufgerüttelte Polen drängte nach Reformen. Es entstanden zwei Lösungsmethoden der jüdischen Frage: die eine repressiver Natur, vom alten Geiste der Schlachta durchdrungen, die andere — eine verhältnismäßig liberale, im Geiste „der zwangsmäßigen Aufklärung" des Kaisers Joseph II. Die erste fand in dem Seimentwurf des Samojsky (1778—1780), die andere in den dem reformatorischen Vierjährigen Seim (1789) vorgelegten Entwürfen des Butrimowitz und Tschatzky ihren Ausdruck.

Der ruhmgekrönte gewesene Kanzler (Andrej Samoisky) — sagt ein polnischer Geschichtsschreiber — arbeitete das Reglement eher in der Absicht, die Juden loszuwerden, als in der Absicht, sie mit dem Volksorganismus (Polens) zwangsmäßig zu verschmelzen, aus. Das Reglement Samoiskys trägt einen polizeilich-kanonischen Charakter. Den Juden wird das Wohnrecht nur in jenen Städten gewährt, wo sie auf Grund ehemaliger Vereinbarungen mit den Munizipalbehörden zugelassen werden; was die anderen Städte anbetrifft, so dürfen sie sich dorthin begeben, nur um die daselbst sattfindenden Messen und Versteigerungen zu besuchen. In den Städten müssen sie in besonderen Straßen wohnen, in völliger Absonderung von den Christen. Jeder erwachsene Jude ist verpflichtet, vor der örtlichen Administration

zu erscheinen und den Beweis vorzulegen, daß er entweder Händler ist, der über ein Vermögen von nicht minder als tausend (polnische) Gulden verfügt, oder Handwerker, Pächter und Landarbeiter ist. Wer nicht imstande ist, seine Zugehörigkeit zu einem von diesen vier aufgezählten Gewerben nachzuweisen, der ist verpflichtet, binnen einem Jahre das Land zu verlassen, und wer es nicht freiwillig tut, dann unterliegt er der Verhaftung und Einsperrung. Des ferneren schließt der Urheber des Entwurfes, dem Muster alter kanonischer Vorschriften folgend, die Juden von all jenen finanziellen und wirtschaftlichen Funktionen aus, durch welche sie sich eine Macht über die christliche Bevölkerung erringen können, wie z. B. vom Staate verliehene Pachten und Steuereintreibungen, und verbietet ihnen, christliche Dienstboten im Hause zu halten. Die Juden sollen nicht zwangsmäßig getauft werden, aber die schon getauften Juden müssen aus ihrer früheren Umgebung ausgeschieden und isoliert werden; nur in Gegenwart von Christen dürfen sie mit ihren früheren Glaubensgenossen zusammentreffen. Dieser Entwurf Samoiskys gefiel der katholischen Gesellschaft so gut, daß der Plotzker Bischof Schembeck sich bereit erklärte, unter diesen seinen Namen zu setzen. Nachdem sich Samoisky auf diesem Wege mit kirchlich-polizeilichen Bürgschaften versehen hatte, konnte er dem Geiste der Zeit einen mageren Tribut entrichten, indem er nämlich in sein Projekt das Prinzip der Unantastbarkeit der Person und des Vermögens der Juden aufnahm. Den durch drakonische Maßregelungen an Händen und Füßen gebundenen Juden hatte man nicht mehr zu beleidigen nötig.

Einen anderen Standpunkt vertrat der Verfasser der in Warschau im Jahre 1782 unter dem Titel: „Über die Notwendigkeit einer Judenreform in den Landen des polnischen Reiches“ erschienenen Schrift. Der Verfasser, der sich hinter dem Pseudonym „namenloser Bürger“ versteckte, huldigt keinem reaktionären System, sondern einer utilitär-aufklärerischen Reglementierung. Auf religiösem Gebiet läßt er den Juden die Unantastbarkeit ihrer Dogmen, hält es aber für nötig, gegen ihre „schädlichen Gebräuche“, die zahlreichen Feiertage, die Speisegesetze usw. zu kämpfen. Erforderlich ist es ferner, die Kahalautonomie einzuengen und sie auf die rein religiöse Sphäre zu beschränken, damit die Juden keine Republik in der Republik bilden. Um die Juden mit dem polnischen Volke zu verschmelzen, müsse man sie dazu anhalten, die polnische Sprache in ihren Handelsbeziehungen zu gebrauchen, den Jargon zu beseitigen und das Abdrucken von Büchern in jüdischer Sprache, wie deren Einfuhr aus dem Auslande zu verpönen. Was die wirtschaftlichen Verhältnisse anbetrifft, so müsse man den Juden bei der Freigebung von gewerblichen, Handels- und Ackerbaubeschäftigungen das Wohnen in Herbergen und das Innehaben von Schankwirtschaften verbieten. Man sieht, daß der Entwurf des „namenlosen Bürgers“ die „Unschädlichmachung“ der Juden auf dem Wege einer zwangsmäßig durchgeführten Verschmelzung wie das vorangehende Projekt des Samoisky auf dem der zwangsmäßigen Isolierung anstrebte. Der auf diese Weise „unschädlich“ gemachte Jude

konnte dem Christen in den Rechten gleichgestellt werden. Die Züge des österreichischen Systems Josephs II., das die „Besserung" der Juden auf dem Wege der aufgezwungenen „Aufklärung" und Verschmelzung mit der einheimischen Bevölkerung als der notwendigen Bedingung zur Erlangung der Gleichberechtigung sind in diesem Entwurf unverkennbar. Das Projekt scheint in den von den Ideen des XVIII. Jahrhunderts durchtränkten Kreisen der polnischen Gesellschaft Anklang gefunden zu haben. Die kleine Schrift des „Namenlosen" erschien im Jahre 1785 in der zweiten Auflage, und im Jahre 1789 wurde sie zum dritten Male von dem Abgeordneten des Vierjährigen Seims Butrimowitz herausgegeben, der sie mit seinen eigenen Nachträgen begleitete. Dieser Ausgabe entnahm Butrimowitz in der Folge das Gesetzesprojekt der „jüdischen Reform" und legte es der Kommission des Seims vor (1790), der unter dem Lärm der großen französischen Revolution arbeitete.

Wie war die innere Lebensgestaltung der eine Million Seelen zählenden jüdischen Masse in Polen ju jener Zeit beschaffen? Auch hier tut sich vor unseren Augen ein trauriges Bild des Zerfalls auf. Die soziale Verwesung der umgebenden Gesellschaft, die giftigen Zerfallsprodukte des verwesenden Leichnams Polens drangen auch in das jüdische Leben ein und brachten dessen einst so festen Grundpfeiler zum Wanken. Die nationale Hochburg der Judenheit, die autonome Gemeinde, ging zusehends aus den Fugen. In den südwestlichen Gebieten (Podolien, Wolhynien und das an Österreich abgetretene Galizien) erlitt sie einen schweren Stoß an der großen religiösen Spaltung des Chassidismus: das Auseinanderfallen der Gemeinde in zwei einander feindliche Parteien einesteils, und die Starrheit der chassidischen Mehrheit, die sich zu einer gesellschaftlichen Organisierung unfähig erwies und den Befehlen der Zaddike blind gehorchte, anderesteils führte zu einem Zusammenbruche der Kahalorgansation. Was die nordwestlichen Gebiete anbetrifft (Litauen und das an Rußland abgegangene Galizien), wo die sich an das Rabbinertum anlehnende Kahalpartei über die chassidische die Oberhand gewann, unterlag die Kahalorganistion dem allgemeinen Entartungsprozeß, der Polen zur Zeit der Teilungen ergriff. In der Ausbeutung der armen, arbeitenden Volksmasse stand die jüdische Plutokratie den polnischen Gutsherren keineswegs nach: wie die polnische Gutsherrlichkeit, hielt auch das Rabbinertum zu den Reichen. Die weltliche und geistliche Oligarchie, die in den Kahalorganisationen schaltete und waltete, drangsalierte die Gemeinde durch eine empörend-ungleichmäßige Verteilung der Staats- und Gemeindesteuern, indem sie die schwerste Last den unvermögenden Gesellschaftsschichten aufbürdete und sie an den Rand eines völligen Ruins brachte; die „Parnassim" (die Vorsteher der Kahalorganisationen) und die Rabbiner wurden nicht selten des Wuchers, Erpressung und Entwendung von für gesellschaftliche Zwecke bestimmten Summen überführt.

Der von der Kahaloligarchie ausgeübte Druck erreichte einen derartigen Grad von Härte, daß die bedrängten Massen sich oft an die christliche Administration mit Beschwerden über die Satrapen ihres

eigenen Stammes wendeten, ungeachtet des traditionellen Verbots, das einen Appell an das „Gericht der Fremdstämmigen“ verpönte. Die Bevollmächtigten eines Teiles der jüdischen Gemeinde in der Stadt Minsk des einfachen Volkes, vornehmlich der Handwerker, beschwerte sich im Jahre 1782 vor dem Litauischen Schatz-Tribunal über die örtliche Kahalverwaltung, die „die Minsker Gemeinde vollständig zugrunde richtete“: Die Kahalsleute unterschlagen viele eingelaufene Abgabenzahlungen, die sie zu ihren eigenen Zwecken verwenden, pressen aus den Armen auf dem Wege des „cherems“ (Bannspruches) Steuern heraus, um dieses durch sauere Arbeit erworbene Geld zu entwenden; die Kläger fügen hinzu, daß sie für ihren Versuch, die Missetaten des Kahals vor der Administration aufzudecken, auf eine Verfügung der Kahalvorsteher hin mit Verhaftung, Einsperrung und Ausstellung am Pranger in der Synagoge (den Synagogenpranger nannte man „Kuna“) bestraft wurden. In der Hauptstadt Litauens, in Wilna, die durch ihre gelehrten Rabbiner und ihre Geburtsaristokratie weit und breit bekannt war, entstand eine Spaltung im Schoße der Gemeindeoligarchie selber. Hier zog sich ein Zerwürfnis zwischen dem Rabbiner Samuel Wigdorowitz und dem Kahal oder richtiger zwischen der Rabbiner- und der Kahalpartei an die zwanzig Jahre hin. Der Rabbiner wurde der Bestechung, Trunksucht, ungewissenhafter Urteilssprüche und Eidverletzung überführt. Die zwischen dem Kahal, dem Rabbiner und dem einfachen Volke tobenden Kämpfe erschütterten bis auf den Grund die jüdische gesellschaftliche Organisation in Litauen kurz vor dessen Angliederung an das russische Reich. Einer der wenigen freisinnigen Rabbiner jener Zeit schildert in düsteren Farben das Gebaren der Gemeindeoligarchie: „Die Führer (die Rabbiner und die Vorsteher) verzehren die Abgaben des Volkes und trinken Wein für die Geldbußen; über alle Steuern verfügend, verteilen sie die letzteren und verhängen den Cherem über die Ungehorsamen; die Entschädigung für ihre gesellschaftliche Tätigkeit nehmen sie sich sowohl in offener wie geheimer Weise mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln; keine vier Ellen durchschreiten sie ohne Bestechung, und die Armen tragen das Joch . . . Die Gelehrten schmeicheln den Reichen, und die Rabbiner selber verachten einander: die dem Studium der Thora (des Talmuds) obliegen, verachten alle diejenigen, die sich mit Mystik und Kabbala beschäftigen, und das einfache Volk stellt die Aussagen beider Parteien gegeneinander und beschließt, daß alle Gelehrten sich blamieren . . . Den Reichen ist die Gunst der Gutsherren (polnischen) wertvoller als das Wohlwollen der Besten und Ehrlichsten (unter den Juden); der Reiche ist nicht stolz darauf, daß der Gelehrte ihm Ehre erwies, sondern darauf, daß der Fürst ihn in seine Gemächer einführte und ihm seine Schätze zeigte.“ In den wohlhabenden Klassen ist die „Liebe zum Schmuck“ entwickelt; die Frauen tragen am Halse Perlenschnüre und haben bunte Gewänder an. — Die Erziehung der Jugend in den Chedern und den Jeschiboth entartete immer mehr. Von elementaren Wissenschaften allgemein-bildenden Charakters konnte hier nicht die Rede sein; die Schule trug einen rein rabbinischen Charakter. Die talmudische

Scholastik schärfte die Gehirne, aber da sie kein reales Wissen bot, verbreitete sie nur Unsinn. Der Chassidismus entriß diesem Reiche des Rabbinismus ein weites Terrain, aber auf dem Gebiete der Schulbildung erwies er sich ohnmächtig, etwas Neues zu schaffen. In der religiösen und nationalen Stimmung der Gesellschaft bewirkte der Chassidismus tiefgreifende Veränderungen, aber diese Veränderungen zogen den Juden nach rückwärts, in die Tiefen mystischer Beschaulichkeit und eines dem Verstande und jedem Versuche einer Gesellschaftsreform feindlichen blinden Glaubens hinein. In den achtziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, als sich im jüdischen Deutschland das Panier der kampfeslustigen Aufklärung emporschwang, wird in Polen und Litauen ein erbitterter Kampf zwischen dem Chassidim und Misnagdim geführt, ein Kampf, der das Bewußtsein der von der polnischen Judenheit erlebten politischen Krise erstickte, wie auch den vom Westen ausgehenden Mahnruf zur Aufklärung und Reform übertönte. Das Gespenst der Aufklärung, das von Deutschland her einen Blick hinüber warf, löst hier Furcht und Schrecken in beiden Lagern aus, wie das Gesicht des Teufels. Der „Berliner" wird zum Synonym des Abtrünnigen. Die Salamon Maimons müssen nach Deutschland flüchten, um in die Welt neuer in Polen verbotener Ideen einzutreten.

Ein Bücherverzeichnis zur Geschichte der Juden

An den Werken, die hier erwähnt sind, kann keiner, dem an einer gründlichen Erfassung der jüdischen Geschichte gelegen ist, vorbeigehen: sie bilden das Wenigste von dem, was man gelesen haben muß, um sich über geschichtliche Zusammenhänge jüdischen Inhalts eine Vorstellung bilden zu können. Einige Bücher, die zusammengenommen auch ein, allerdings nur ein flüchtiges, Bild der jüdischen Geschichte geben, haben wir mit einem * bezeichnet.

Einleitendes

Heinrich Graetz „Die Konstruktion der jüdischen Geschichte", „Frankels Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums", Breslau 1846.

*S. M. Dubnow „Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch", Berlin 1905.

Gesamtdarstellungen

a) allgemeine Geschichte

*Heinrich Graetz „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart", 11 Bde., Leipzig. Standard-Werk.

— „Geschichte der Juden", Volksausgabe in 3 Bänden, Leipzig 1914.

S. M. Dubnow „Allgemeine Geschichte des jüdischen Volkes" (russ.), 5 Bd., St. Petersburg. Die beste Darstellung der jüdischen Geschichte.

M. Philippson „Neueste Geschichte des jüdischen Volkes", 3 Bde., Leipzig 1907—10. Nicht überall zuverlässig.

S. Bäck „Geschichte des jüdischen Volkes", Frankfurt a. M. 1916. Vom rein religiösen Standpunkte aus.

H. Kottek „Geschichte der Juden“, Frankfurt a. M. 1915. Streng orthodox.

b) Wirtschaftsgeschichte

L. Herzfeld „Handelsgeschichte der Juden des Altertums“, Braunschweig 1894. Eine überaus gediegene Darstellung.

* Werner Sombart „Die Juden und das Wirtschaftsleben“. Leipzig 1911. Als Erwiderung auf das geistreiche Werk sei erwähnt:

Franz Oppenheimer „Die Juden und das Wirtschaftsleben“. „Die neue Rundschau“, 1911, Heft 7, und

Lujo Brentano „Handel, Puritanismus, Judentum und Kapitalismus“ in „Anfänge des modernen Kapitalismus“, München 1916.

* Georg Caro „Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und in der Gegenwart“, Leipzig 1908. Ein ausgezeichnetes Werk.

* Wlad. W. Kaplun-Kogan „Die Wanderbewegungen der Juden“, Bonn 1913.

Altertum

Josephus Flavius „Jüdische Altertümer“, 2 Bde., Halle.

— „Geschichte des jüdischen Krieges“, Halle.

Julius Wellhausen „Israelitische und jüdische Geschichte“.

Emil Schürer „Geschichte des jüdischen Volkes“, Leipzig 1907/09. 3 Bde. Das große Quellenwerk.

* H. Meinhold „Geschichte des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis gegen 600 n. Chr.“, Leipzig 1916. Populär und gut.

Rud. Kittel „Geschichte des Volkes Israel“. Leipzig 1909/1916.

Ed. Meyer „Die Entstehung des Judentums“, Leipzig 1906. Glänzend und für den Fachmann unentbehrlich.

— „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“.

B. Baentsch „David und sein Zeitalter“, Leipzig 1907. Ein sehr hübsches Büchlein.

* Max Löhr „Israels Kulturentwicklung“. Mit zahlreichen Abbildungen und einer Karte. Straßburg 1911. Eine sehr gute, populäre und zuverlässige Darstellung.

Mittelalter

* W. Roscher „Die Juden im Mittelalter“ in den „Ansichten der Volkswirtschaft“, 1878.

* Ignaz Schipper „Anfänge des Kapitalismus bei den abendländischen Juden im frühen Mittelalter“.

* S. Krauß „Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte“, Leipzig 1914. Die einzige und vorbildliche Studie über das völlig unerforschte Gebiet der jüdischen Geschichte. Die Studie bildet die beste Grundlage zu der noch nicht geschriebenen Geschichte der Juden in der Byzanz.

Deutschland

* A. Berliner „Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter“.

Georg Liebe „Das Judentum in der deutschen Vergangenheit“, Jena 1903. Wertvoll nur wegen der vielen Abbildungen.

O. Stobbe „Die Juden in Deutschland während des Mittelalters“, Leipzig 1902. Ein altes aber unentbehrliches Quellenwerk.

Moses Hoffmann „Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters". München 1910. Sehr viel detailliertes Material.

*M. Güdemann „Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit". 3 Bde. Wien 1880/84. Ein grundlegendes Werk.

„Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden", Festschrift zum 70. Geburtstage M. Philippson. Leipzig 1916.

Spanien

*M. Kayserling „Geschichte der Juden in Spanien und Portugal". 2 Bde., Berlin 1861—1867. Leider das einzige Werk über das Thema.

Italien

*H. Vogelstein und P. Riegler „Geschichte der Juden in Rom", 2 Bde., Berlin 1895/96. Das beste Werk zur Geschichte der Juden in Rom.

Rußland

J. Hessen „Geschichte der Juden in Rußland" (russ.), St. Petersburg 1914.

Polen

*H. Sternberg „Geschichte der Juden in Polen", Leipzig 1878.

*M. Balaban „Skizzen und Studien zur Geschichte der Juden in Polen", Wien 1917.

* — „Zur Geschichte der Juden in Polen", Berlin 1915.

*J. Meisl „Die Juden im Zartum Polen", Bonn 1916. Eine zusammenfassende, informative Darstellung.

M. Schorr „Rechtsstellung und innere Verfassung der Juden in Polen", Wien 1917.

Österreich

M. Grünwald „Samuel Oppenheimer und sein Kreis", Wien 1913.

J. E. Scherer „Die Rechtsverhältnisse der Juden in deutsch-österreichischen Ländern", Leipzig 1901. Ein Quellenwerk.

*S. Kassner „Die Juden in der Bukowina", 1917. Sehr lehrreich.

Literaturgeschichte

J. Winter und A. Wünsche „Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons", 3 Bände, Trier 1891/1896.

*G. Karpeles „Geschichte der jüdischen Literatur", Berlin 1909.

M. Pines „Die Geschichte der jüdisch-deutschen Literatur", Leipzig 1913.

*H. Loewe „Die Sprachen der Juden", Berlin 1911.

Memoiren

*„Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln", Berlin 1914. Das schönste jüdische Memoirenwerk.

*Salomon Maimon „Lebensgeschichte", München 1913.

*P. Wengeroff „Memoiren einer Großmutter", Berlin 1913.

*Sigmund Mayer „Ein jüdischer Kaufmann 1831—1911, Lebenserinnerungen", Leipzig 1911.

* — „Die Wiener Juden 1700—1900", Wien 1917.

(Die Bücher sind, soweit erhältlich, durch den Jüdischen Verlag, Abteilung: Buchhandel, Berlin W 15, Sächsische Str. 8, zu beziehen.)

Heinrich Graetz, eine Würdigung des Historikers und des Juden. (Zu seinem 100. Geburtstage, 31. Oktober 1917. 21. Cheschwan.) Von Dr. Josef Meisl. Berlin 1917. Verlag von Louis Lamm.

Eine mit Nutzen zu lesende Gelegenheitsschrift. Besonders dankenswert ist das mit anerkennenswertem Fleiß zusammengetragene biographische Material, wovon die auf die Palästinareise Graetz' bezug habenden Daten und namentlich der zum ersten Male veröffentlichte, gegen die Graetzsche „Denkschrift" gerichtete hebräische „Protest der Spitzen der jüdischen Gemeinde zu Jerusalem" besondere Erwähnung verdienen. Um mehr als eine Gelegenheitsschrift zu sein, müßte schon der tragende Abschnitt über „Das Geschichtswerk" statt allgemein gehaltene Bemerkungen und Darlegungen, in denen die referierende Wiedergabe des Inhalts des vielbändigen Geschichtswerkes einen allzugroßen Raum einnimmt, — eine in die Tiefe gehende Erörterung der historischen Methode und der geschichtsphilosophischen Grundideen des deutschen Idealismus und der unter seinem Einfluß stehenden modern-jüdischen Geschichtsbetrachtung enthalten. Es müßte der Niederschlag der großen gestaltenden Ideen des historischen Idealismus eines Hegel, Humboldt und Ranke auf die geschichtliche Denkweise des Verfassers der „Konstruktion der jüdischen Geschichte" (1846) aufgedeckt und auf die Vielfältigkeit der variierenden und modifizierenden Elemente und Dispositionen hingewiesen werden, die für die Artung und — Ausartung der idealistischen Konzeption gerade im geschichtlichen Denken des Judentums bestimmend wurden. Und: der rückwärtsgewandten Betrachtung müßte sich eine moderne Kritik des idealistischen Grundprinzips zugesellen, die Ablösung der idealistisch-individualistischen Denkrichtung durch den historischen Realismus und Kollektivismus, die Linie, die von Ranke — Graetzens Vorbild — zu Karl Lamprecht und der modernen Geschichtsschreibung führt! Woraus sich vielleicht die Grundlinien und Aufgaben einer modernen jüdischen Historik, ihre Entwicklungsmöglichkeiten und Ziele ergeben hätten. Dies alles zu vermissen, fällt schließlich auch in einer einigermaßen anspruchsvollen, zur hundertmaligen Jährung des Geburtstages Heinrich Graetzs erscheinenden Gelegenheitsschrift schwer. Immerhin hat der auf diesem eigentlichen Gebiete seines Themas offenbar kaum zuständige Verfasser eine in allgemein biographischer und auch literarhistorischer Hinsicht beachtenswerte und verdienstliche Arbeit geliefert. Daß er aber Greatz ebenso rühmend zum „Nationaljuden" stempeln möchte, wie ihn bereits anno 1880 Hermann Cahen als den Typus eines „Palästinensers" brandmarkte, ist entschieden ein recht müßiges Unterfangen. Zwischen dem Wortnationalismus und der modern-jüdischen lebendigen Volksidee liegt eine nicht weniger tiefe Kluft, wie zwischen dem liebevoll philantropisierenden „Palästinenser" und Chalukareformator Graetz und jenen großen Männern der Kattowitzer Konferenz der Chowewe-Zion vom Jahre 1884, denen er völlig verständnislos den Rücken wandte, als er in ihnen die wirklichen „Palästinenser" erkennen mußte.

L. R.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg. Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin-München. Martin Goetz. Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang — 10. Dezember 1917 — Heft 5

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Deutschlands auswärtige Politik und die östlichen Fragen*)

Von Max Cohen-Reuß
Mitglied des Reichstags

Durch zwei Ereignisse ist die besondere Aufmerksamkeit der deutschen öffentlichen Meinung wieder stark an seine Ostgrenze gelenkt worden. Einmal war es das Gerücht, daß Polen, vergrößert um die Gouvernements Grodno und Suwalki, mit Galizien vereinigt und sodann als selbständiges Königreich durch Personalunion der österreichisch-ungarischen Monarchie angeschlossen werden sollte. Litauen und Kurland wollte man dann, so hieß es, als Großfürstentum und Herzogtum in derselben Weise mit dem Königreich Preußen verbinden. Dieses Gerücht ist indes von offizieller Seite auf das bestimmteste als falsch bezeichnet und zugleich erklärt worden, daß keinerlei endgültige Beschlüsse über das Schicksal der besetzten östlichen Gebiete ohne vorherige Beratung mit der Volksvertretung gefaßt werden würden. Es war gut, daß eine solche Erklärung von autoritativer Seite abgegeben werden konnte; denn die gesamte politische Presse Deutschlands, von der Linken bis zur Rechten, hatte sich mit einer selten gewordenen Einmütigkeit sofort gegen diesen Aufteilungsplan gewandt, als Mitteilungen über ihn an die Öffentlichkeit gelangten.

Zweitens ist es die Revolution der Bolschewiki und der von diesen an alle Kriegführende gerichtete Friedensvorschlag. Niemand vermag heute zu sagen, ob die bolschewistische Herrschaft von längerer Dauer sein und es ihr gelingen wird, das Vertrauen des Heeres und der Bauern zu erwerben. Unwahrscheinlich ist das durchaus nicht. Denn die allgemeine Bodenverteilung und der Friede sind Programmpunkte von

---

*) Der nachfolgende Aufsatz ist vor der letzten Reichstagstagung geschrieben worden; die darin vorgetragenen Ansichten gewinnen jedoch durch die Ereignisse im Osten noch größere Aktualität und erscheinen uns der Erörterung überaus wert zu sein. D. Red.

außerordentlicher Anziehungskraft; wenngleich die wirklichen Schwierigkeiten für die siegreichen Bolschewiki erst dann entstehen dürften, wenn es gilt, durchgreifende Maßnahmen für eine neue wirtschaftliche und soziale Ordnung auszuführen. Wie dem aber auch sei: heute haben wir es vor allem mit der Friedenskundgebung zu tun, deren Bedeutung auch dann nicht unterschätzt werden darf, wenn Lenin und seinen Anhängern das Staatsruder bald wieder entwunden werden sollte. In Rußland wird keine Regierung mehr die Wirkung des bolschewistischen Friedensvorschlags, die im ganzen Lande ungeheuer sein muß, unbeachtet lassen können. Und es ist wahrscheinlich, daß jede zukünftige Regierung diesen Stand der Dinge nicht mehr wird zurückschrauben können, ohne ihre Existenz unmittelbar zu gefährden.

Von der größten Bedeutung für die Entwicklung der russischen Zustände (und auch für die Dauer der gegenwärtigen Regierung) wird natürlich die Antwort der anderen Kriegführenden auf das Friedensangebot Rußlands sein. Es ist kaum anzunehmen, daß Deutschland und Österreich es ablehnen werden, man darf vielmehr damit rechnen, daß sie ihm grundsätzlich zustimmen werden. Auch wenn, was man kaum bestreiten kann, sich seiner Verwirklichung große Schwierigkeiten in den Weg stellen werden. Soweit Deutschland und Rußland selber in Betracht kommen, liegen die Hauptschwierigkeiten auf dem Gebiet der allgemeinen deutsch-russischen Politik, in der Frage, wie sich das deutsch-russische Verhältnis nach dem Kriege gestalten wird. Durch eine mehr als dreijährige Kriegsentwicklung sind hier Verhältnisse entstanden, die in Deutschland selbst weitgehende Meinungsverschiedenheiten hervorgerufen haben. Diese Meinungsverschiedenheiten betreffen vor allem die Grundsätze, nach denen im wiedergewonnenen Frieden die auswärtigen Angelegenheiten geführt werden sollen. In welchem Sinne man sich da auch entscheiden mag: es ist klar, daß die vorbereitenden Schritte dafür schon heute getan werden müssen.

In Deutschland ist die Überzeugung Allgemeingut geworden, daß die eigentlichen Kriegsverlängerer in London sitzen und ihr illusorisches Kriegsziel, Deutschland vollkommen niederzuwerfen, immer noch nicht aufgegeben haben. Es kann heute keinen Zweifel mehr darüber geben, daß das Ende des Krieges nicht mehr fern wäre, sobald England sich dazu entschlösse, auf den Boden eines allgemeinen Verständigungsfriedens zu treten, der jedwede Vergewaltigung ausschließt. Das müßte natürlich nicht die Wiederherstellung des status quo ante bedeuten. Es würde nur besagen, daß Veränderungen jeglicher Art nicht durch das einseitige Diktat einer der beiden Mächtegruppen, sondern eben durch eine Verständigung unter den Kriegführenden herbeigeführt werden sollen. Bisher haben nur Rußland und die Mittelmächte ihre Bereitschaft zu einem solchen Frieden erklärt, und auch die deutsche innerpolitische Entwicklung zeigt jedem, der sehen will, daß Deutschlands Aufrichtigkeit nicht bezweifelt werden kann.

Es ist begreiflich, daß sich bei dieser Sachlage die Stimmen derer mehren, die, nicht nur um des baldigen Friedens, sondern auch um der

Ruhe der Zukunft willen, ein politisches Freundschaftsverhältnis zwischen Deutschland und Rußland erstreben und auch die Kriegspolitik dem anzupassen suchen. Seit Jahr und Tag habe ich, gemeinsam mit einer großen Anzahl Gleichgesinnter, diesen Standpunkt in Wort und Schrift vertreten und ihm in zahlreichen Aufsätzen der „Sozialistischen Monatshefte", der „Vossischen Zeitung" und des „Vorwärts" Ausdruck verliehen. Selbst wenn man zu Beginn dieses gewaltigen Ringens den Gedanken an eine schließliche Verständigung mit England nicht aufgeben mochte: die erdrückende Fülle der Tatsachen dieses Krieges hat uns mit einer Eindringlichkeit ohnegleichen dargetan, daß an eine w i r k l i c h e Verständigung mit Großbritannien nicht zu denken ist. Das Britische Reich, wahrscheinlich auch die mit ihm verbundenen Vereinigten Staaten, werden auch nach dem Kriege nicht unsere Freunde sein Sie werden uns vielmehr mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln den wirtschaftlichen Wiederaufstieg zu erschweren suchen, und sie haben hierfür bereits eine Vorarbeit geleistet, die sich sehen lassen kann. Die Zerstörung fast unserer gesamten überseeischen wirtschaftlichen Verbindungen ist, im Grunde genommen, bereits nichts anderes als der Krieg nach dem Kriege. Für den gegenwärtigen Kampf und seine Führung kann das englisch-amerikanische Zerstörungswerk uns nichts schaden. Die fehlenden Verbindungen werden erst dann wieder richtig fühlbar werden, wenn der Wiederaufbau unserer Friedenswirtschaft beginnt und es gilt. die unterbrochenen Handelsbeziehungen wieder anzuknüpfen. Dann soll das angelsächsische Zerstörungswerk seine hemmende Wirkung tun, und nahezu alle gegen uns gerichteten Kriegsmaßnahmen Englands sollen diesem britischen Hauptzweck des Krieges dienen.

Nichtsdestoweniger müssen wir natürlich auch mit Großbritannien zum Frieden (also auch zu einer Verständigung) gelangen, wenn der Krieg ein Ende nehmen soll. Das ist selbstverständlich. Und auch die, die ein gutes Verhältnis Deutschlands zu Rußland erstreben, haben keineswegs den Wunsch, daß es zu England nach dem Kriege schlecht sein möge. Durchaus nicht. Aber es ist ein Unterschied zwischen dem, was man wünscht und dem, was nach nüchterner Voraussicht sein kann und sein wird. Und da wird man mit einiger Sicherheit sagen können, daß die beiden angelsächsischen Imperien uns auch nach dem Krieg nicht gerührt in die Arme sinken werden, und daß die Verständigung, die den Krieg beendet, an dieser Stelle keine sein wird, der Freundschaft und Hilfeleistung auf dem Fuße folgen.

Aus dieser Auffassung ergibt sich von selbst die Notwendigkeit eines Zusammengehens mit Rußland. Nicht etwa zum Zwecke aggressiven Vorgehens gegen die verbündeten angelsächsischen Reiche. Ganz gewiß nicht. Daß sich aber das Deutsche Reich in defensiver Weise gegen die Übermacht der englisch-amerikanischen Weltmächte die Stellung zu erringen sucht, auf die seine wirtschaftlichen und geistigen Leistungen ihm einen Anspruch geben: das ist nicht nur sein Recht, das ist auch seine ethische Pflicht. Diesen Zweck vermag Deutschland durch ein dauerndes politisches Freundschaftsverhältnis

mit dem russischen Nachbarreiche, dessen Wirtschaft sich mit der Deutschlands auf das beste ergänzt, am ehesten zu verwirklichen. Und hierdurch würde auch noch ein weiteres Ziel erreicht werden können. Wenn Deutschland und Rußland, deren gegenseitige Interessen sehr wohl miteinander vereinbar sind, in Freundschaft miteinander leben, so legen sie damit den Grundstein zu einem von der englischen Politik unabhängigen festländischen Europa. Das ist es, was unserem Erdteil not tut. Lange genug hat Großbritannien die Gegensätze der europäischen Festlandsmächte für seine eigenen politischen Zwecke auszunützen verstanden. Dem ein Ende zu machen und Europas ruhige Weiterentwicklung zu sichern, muß einer der Hauptgesichtspunkte sein, auf den die deutsche Politik einzustellen ist. Und nur auf diese Weise wird es möglich sein, den unglückseligen historischen Gegensatz zwischen Deutschland und Frankreich allmählich aus der Welt zu schaffen, und zugleich die belgische Frage befriedigend zu lösen.

Selbstverständlich darf Deutschland, wenn es diesen ihm geradezu vorgezeichneten Weg gehen will, nichts tun, das russische Lebensinteressen verletzt. Es muß also z. B. ebensowohl ein Mittel finden, das der russischen Flotte die freie Dardanellendurchfahrt sichert, wie es dafür sorgen muß, daß dem Russischen Reich der freie Weg in die Ostsee unbeschränkt erhalten bleibt.

Man kann nicht mit unbedingter Sicherheit darauf bauen, daß die deutsche Diplomatie die Zeichen der Zeit verstehen wird. Und möglicherweise ist die Stunde nicht mehr so fern, in der England auf Kosten seiner Verbündeten zu einem Ende zu kommen trachtet. Wenn die deutsche Diplomatie, was wir allerdings nicht hoffen, dieser englischen Verführung erliegen würde, so bliebe das Reich in derselben gefährlichen und isolierten Lage wie vor dem Krieg. Aus ihr herauszukommen ist aber die Hauptsache. Kein Ausgang des Krieges, welcher Art er auch sei, kann genügen, wenn es nicht gelingt, die jetzt gegen uns stehende feindliche Koalition zu sprengen. Am leichtesten und sichersten kann Rußland aus dem Ring herausgebrochen werden. Dazu ist freilich (abgesehen von dem bereits oben Gesagten) nötig, daß keine der östlichen Fragen einseitig von den Zentralmächten, sondern gemeinsam und in Verständigung mit Rußland gelöst werde. Es darf also, das ist der praktische Fall, weder das Schicksal Polens noch Litauens oder Kurlands während des Krieges endgültig von Deutschland und Österreich-Ungarn bestimmt werden. Das neue demokratische Rußland hat allen seinen Völkern das Recht der Selbstbestimmung zugesichert. Die Mittelmächte haben den Bewohnern der von ihnen eroberten Gebiete das gleiche versprochen. Da kann es unmöglich schwer sein, mit Rußland zusammen, nicht aber gegen Rußland, eine allen Beteiligten annehmbare Lösung zu finden.

Und nur auf diese Weise wird man einigermaßen unverletzt wieder aus der polnischen Wirrnis herauskommen. Denn darüber täusche man sich nicht: ein von Rußland durch deutsche militärische Macht ohne das russische Einverständnis losgelöstes Polen würde nimmermehr Deutschlands Freund sein. Alle bisherigen Erfahrungen sowohl wie auch die

wirtschaftlichen und politischen Entwicklungsbedingungen eines solchen Polens sprechen mit unüberhörbarer Eindringlichkeit dagegen. Die polnischen Wünsche z. B. nach Angliederung litauischen und weißrussischen Gebiets, ohne die es — das sagt man in Polen ganz offen — niemals eine deutschfreundliche Politik geben könne, stellen einen Anfang dar, dessen Fortsetzung gar nicht so schwer zu erraten ist. Das Kapitel Polen ist eins der unerfreulichsten in diesem Krieg. Es ist ganz merkwürdig, mit welcher Ungeniertheit die gerade erst selbst befreiten Polen die Auslieferung fremdstämmiger Gebiete für sich verlangen. Ganz davon zu schweigen, mit welcher Rücksichtslosigkeit sie die jüdischen Bewohner ihres Landes unterdrücken. Darüber wäre viel zu sagen: in diesem Zusammenhang möge das Folgende genügen.

Wer sich die Mühe nimmt, das polnische Judentum näher kennen zu lernen, wird bald zu der Überzeugung kommen, es hier mit einem besonderen und selbständigen Volksteil zu tun zu haben.

In der Tat, die Ostjuden sind in Sprache, Sitte und Gewohnheiten etwas absolut anderes, als die übrigen Bewohner des Landes. Sie bilden eine Welt für sich, sie sind eine andere Nationalität, eine nationale Minderheit im polnischen Gebiet. Und vor allem: sie wollen es sein. Sie verlangen, als Nationalität angesehen und behandelt zu werden und beanspruchen das gleiche Selbstbestimmungsrecht wie die anderen kleinen Nationen des Ostens. Dafür sind die Polen aber unter keinen Umständen zu haben. Im Gegenteil. Sie suchen auch die bestehenden, ach so geringen, Staatsbürgerrechte der Juden auf Schritt und Tritt einzuschränken. Kein Wunder, daß der Haß zwischen Polen und Juden riesengroß geworden ist. Auch für das polnische Judentum vermöchte die hier dargelegte allgemeine Politik von großem Nutzen zu sein und wahrscheinlich auch ihm die so sehr begehrte kulturelle Autonomie bescheren. Das läge auch im deutschen Interesse, denn das Ostjudentum wird nach dem Kriege ebenso wieder einer der Hauptträger der wirtschaftlichen Verbindung mit Rußland sein wie es das vor dem Kriege war. Und ein in seinem Selbstbewußtsein durch das Selbstbestimmungsrecht gehobenes Judentum wird dieser Aufgabe in viel höherem Maße gerecht werden können.

Nur in kurzen Strichen konnte hier die Auffassung derer dargelegt werden, die ein gutes Verhältnis zu Rußland als das wichtigste Ergebnis des hoffentlich bald beendeten Riesenkampfes ansehen. Ohne dieses gute Verhältnis wird das festländische Europa nie zur Ruhe kommen und England wird sein Schiedsrichter bleiben. Auch an ernsthafte Abrüstungen wird man nicht denken können, wenn nicht durch die Einigung Kontinentaleuropas so etwas wie ein Weltgleichgewicht gegen die sonst übermächtige Stellung der beiden angelsächsischen Imperien hergestellt wird.

Es ist wahrscheinlich, daß der demnächst zusammentretende Deutsche Reichstag die Fragen der Kriegsziele wiederum erörtern wird. Man darf annehmen, daß es dann seiner Mehrheit gelingt, den Weg zur Verständigung zwischen den Völkern zu finden. Er führt über den

Osten. Wenn der Reichstag ihn zielsicher und entschlossen beschreitet, so wird das Ende des Krieges nicht, wie viele fürchten, ein bloßer Waffenstillstand sein. Ein Friede, den die Zentralmächte und Rußland gemeinsam bewachen, und der dadurch zum Frieden für das europäische Festland überhaupt wird, kann so leicht nicht gebrochen werden.

Die Juden und die russischen Revolutionsregierungen

Von R. S.

Mit dem ersten Momente des Revolutionsausbruches sehen wir die russischen Juden einen auffallend intensiven Anteil am öffentlich-politischen Leben des Landes nehmen und seitdem werden sie durch die Ereignisse selber immer mehr in den politischen Vordergrund geschoben und wachsen mehr und mehr zu einem eminenten Faktor des russischen Gesellschaftslebens aus. Wiewohl es nicht gerade Juden sind, die in den ersten Revolutionsregierungen an der Spitze figurieren, so bildet doch die russische Judenheit bereits seit dem Beginne der Revolution eine treibende Macht und beeinflußt nicht selten den Gang der Geschehnisse in entscheidender Weise. Nun ist es nicht die Tatsache der Beteiligung der Juden am öffentlich-politischen Leben an sich, was hier besonders charakteristisch und bemerkenswert wäre — könnte doch eine derartige Anteilnahme als eine direkte Folge der jüdischen Emanzipation in Rußland auf den ersten Blick aufgefaßt werden. Das besonders Charakteristische und Merkwürdige der ganzen Sache besteht vielmehr darin, daß wir es hier nicht mit vereinzelten Juden zu tun haben, die in bewußter Loslösung von ihrem Volkstum gewissermaßen als Outsider in das politische Getriebe ihres Wirtsvolkes eingreifen. Die russischen Juden, die in der Politik ihres Wirtslandes im gegenwärtigen Moment eine wichtige Rolle zu spielen beginnen, denken nicht im geringsten daran, sich ihres Volkstums zu entfremden oder auch eine Indifferenz gegenüber demselben ostentativ zur Schau zu tragen, wie es mit der sich politisch betätigenden westeuropäischen Judenheit so häufig der Fall ist, wiewohl sie nicht immer im Namen der Juden als solcher auftreten, da ihr parteipolitisches Programm einem derartigen Auftreten nicht immer entsprechen würde. Die in den russischen Revolutionsregierungen hin und wieder figurierenden Juden fühlen sich jedenfalls durch ihr Judentum nicht im mindesten beengt und würden nicht das geringste Bedenken tragen direkt als Juden aufzutreten, um die national-kulturellen Interessen der russischen Judenheit im staatlichen Leben des Reiches mit allem Nachdruck zu verfechten, wenn sie nicht durch ihr parteipolitisches Programm unausgesetzt nach anderen Zielen abgelenkt worden wären.

Was der westeuropäischen Judenheit im Verlaufe von Jahrzehnten nach deren Emanzipation nicht glücken konnte — das Hervortreten des jüdischen Elementes als solchen auf der Arena der öffentlich-

politischen Tätigkeit der Wirtsvölker, dies scheint dem russischen Judentum durch die Tatsache der russischen Revolution mit einem einzigen Schlage in den Schoß gefallen zu sein. Aber dies scheint nur so. Nicht die Tatsache der russischen Revolution an sich ist es, die der russischen Judenheit den Zutritt zu den politischen Angelegenheiten des Landes gewährte, sondern vor allem die lange und zähe Mitarbeit der russischen Juden selber an dem harten Kampfe gegen das sie bedrückende autokratische Régime des gewesenen Rußlands. Die Rolle der russischen Judenheit im politischen Leben des russischen Landes ist die schmerzensgeborene, man kann sagen blutgetränkte Frucht ihrer ganzen Vorgeschichte während einer langen Reihe von Jahren. Die russische Judenheit hat sich ihre Freiheit mit Blut erkämpft und erarbeitet, während die westeuropäische Judenheit ihre Emanzipation so gut wie geschenkt bekommen hat. Die russische Judenheit erwies sich daher mit dem Augenblicke des russischen Revolutionsausbruches mitten drin, weil die sich vor ihr auftuenden nachrevolutionären Aufgaben im engsten Konnex mit deren vorrevolutionären Tätigkeit standen, und weil sie keinen Sprung vom Reiche der A-Politik in das der Politik zu machen brauchte, wie es der Fall mit dem westeuropäischen Judentum war. Das westeuropäische Judentum, das während der ganzen Zeit vor dessen Emanzipation abseits von jeder Anteilnahme am politischen Treiben seiner Wirtsvölker stand, sah sich im Momente der Befreiung mit einem Male durch eine tiefe, fast unüberbrückbare Kluft vom gesellschaftlich-politischen Leben dieser Wirtsvölker getrennt. Der westeuropäische Jude wurde also seit dem Augenblicke seiner Befreiung vor die Alternative gestellt, entweder sein Judentum aufzugeben, um in das gesellschaftlich-politische Getriebe des Wirtslandes eingreifen zu können, oder auch in seinem Judentume zu verbleiben und das Leben des Abseitsstehenden fortzusetzen, das er vor seiner Emanzipation geführt hatte. Eine und dieselbe Logik der Tatsachen ist es, die in dem einen Falle das jüdische Element zu einem politischen Faktor erhob, und die in dem anderen Falle dieses Element aus dem politisch-gesellschaftlichen Leben ausschaltete.

Und von hier aus fällt ein grelles Licht auf eine Erscheinung im politischen Leben Rußlands während der letzten Zeit, die auf den ersten Blick einiges Befremden erwecken könnte und mitunter zu irrigen Schlußfolgerungen Anlaß gibt: Je mehr die Revolutionsregierungen nach links abbiegen, desto schärfer gibt sich der Einfluß der Juden in diesen zu erkennen, desto schwerer fällt dieser Einfluß ins Gewicht für das allgemeine gesellschaftliche Leben des Reiches. Ob wir es hier mit einer segensreichen Erscheinung zu tun haben oder nicht — dies kann vorderhand dahingestellt bleiben und berührt den Kern unserer Frage nicht. Tatsache ist, daß die schärfere Pointierung der von links ausgehenden Forderungen auch die politische Betätigung der Juden prägnanter hervortreten läßt. Man wird sich dabei fragen müssen, ob die russische Judenheit in der Tat solche revolutionären Potenzen in sich birgt, ob diese Judenheit als Ganzes genommen in der Tat eine ihrer Natur nach revolutionierende Masse bildet. Eine unbefangene Beob-

achtung der konkreten Verhältnisse wird eine derartige Annahme sofort als irrig von sich weisen müssen. Die russische Judenheit, die zumeist aus kleinbürgerlichen Elementen besteht, ist ebensowenig revolutionär oder gar anarchistisch gesinnt und gestimmt wie jede andere ihrer inneren Struktur nach analoge Schicht der Bevölkerung. Tatsächlich üben die russischen Juden einen politischen Einfluß in den verschiedenartigsten Parteien aus — mit Ausnahme vielleicht der ganz rechts stehenden Gruppen, die im stillen eine Rückkehr zum alten Régime herbeisehnen mögen. Wir finden sie sowohl in der Partei der Volksfreiheit (Partei der Kadetten) als in sämtlichen Fraktionen der gemäßigten Sozialisten. So sehen wir beispielsweise den Juden Winawer innerhalb der Kadettischen Partei eine rege und intensive Aktivität entfalten, so treffen wir in den gemäßigteren Fraktionen des russischen Sozialismus die Juden Martow (Zederbaum), Dan (Hurwitz) und Lieber an. So gehört der Jude A. Hessen zu denen, die an der Spitze des Hauptorganes der Kadettischen Partei, der „Rjetsch" stehen, welche letztere nebenbei gesagt von jüdischen Mitarbeitern förmlich wimmelt, und in deren deutschfresserischen Redaktion das jiddische Mittelhochdeutsch ebenso oft und gern wie das Russische gesprochen wird. Nein, die russischen Juden sind im allgemeinen ebensolche gute und brave Bürgersleute, wie deren Volksgenossen in allen anderen Ländern, und erwarten von ihrer Emanzipation nichts anderes, als eben das, was jeder Bürgersmann von der Freiheit erwartet. Das starke Hervortreten der Juden in den extremen Parteien und Fraktionen ist lediglich eine Frucht ihrer politischen Betätigung von früher her: weil die beweglicheren Teile der russischen Judenheit durch die Politik des alten autokratischen Régimes in das extrem-revolutionäre Fahrwasser hineingetrieben worden waren und nebenbei in der Schule der Revolution die Fähigkeit erwarben, sich strammer zu organisieren und geschlossener aufzutreten, so war es ganz natürlich, daß sie auch nach dem vollzogenen Umsturz sich bemerkbarer als alle anderen machten, die verhältnismäßig wenig Gelegenheit gehabt hatten, sich planmäßig zu organisieren, um ihre Wünsche und Forderungen vorzubringen. Und abgesehen davon — machen doch die extremen Elemente am meisten von sich reden und lenken die meiste Aufmerksamkeit auf sich, und da ist es auch nicht verwunderlich, wenn die sich darunter befindenden Juden vor allen anderen in den Blickpunkt des Bewußtseins fallen.

Jüdische Gemeinschaft

Von Dr. Rudolf Kayser, Berlin

Die jüdischen Taten sind die Manifestationen des jüdischen Wesens als einer Gemeinschaft. Menschen sind in Zeit und Raum verbunden durch geistigen Inhalt; seine Formen wechseln, und er selbst durchdringt sich mit fremden Inhalten; Intensität und Tätigkeit sind verschieden in Individuen, Lagen und Ländern. Die Objekte der Tathandlungen wandeln sich in der Zeit.

Die Gemeinschaft ist mehr als das bloße gegenseitige (reflektorische) Einwirken ihrer Mitglieder aufeinander. Dies ist nur ein psychologischer Vorgang. Das Wesentliche ist, daß der Reflex Richtung gibt, die individuellen Kräfte auf dasselbe Ziel lenkt, Mit-Schöpfertum veranlaßt und die Teilnahme an einem gleichen Wollen. Auch das Dasein der einzelnen vollzieht sich innerhalb der Gemeinschaft; nicht auf Grund eines mechanisch-ökonomischen Prinzips (Arbeitsteilung), sondern in der Ausprägung der eigenen Gestalt (im gemeinschaftlichen Material) und den persönlichen Entschlüssen und Taten (in der gemeinschaftlichen Richtung).

Die jüdische Gemeinschaft ward durch die Diaspora nicht gestört. Innerhalb einer fremden, zum Teil entgegengesetzten seelischen Situation konnte die erste Aufgabe des neuen Daseins ja nur durch das Fortbestehen der eigenen Gemeinschaft gelöst werden; diese Aufgabe: das Verstehen der fremden Artung. Die Auseinandersetzung, Durchdringung, Bereicherung und Gegnerschaft mit den europäischen Werten hat nicht nur die Voraussetzung, daß man jene Werte als Werte, sondern auch als neue erkannte: über die der eigene Gemeinschafts-Inhalt noch nicht verfügt. Das Erlebnis des europäischen Geistes durch die Juden setzt also ihren eigenen Geist (d. i. der Gemeinschafts-Inhalt) voraus; sonst wären sie ein Vakuum, in das die Gegenstände sich ganz zufällig ergießen. Die Beziehung Jude-Europäer (möge auch ihre Spannung sich noch so verringern) hat zwei Pole, außer dem europäischen auch den jüdischen. Der lächerliche Vorwurf, daß der Jude ein so leidenschaftlicher Konsument geistiger Werte sei, beweise, daß er selbst keine besitze, ist die unsinnigste Verkehrung der Wahrheit, die leibhaftige Unlogik. Man vergißt, daß jedes Bedürfnis Zeichen eines Besitzes ist, dessen Lücken man spürt. Oder man müßte jedes Angebot hinnehmen, kritiklos, ohne Auswahl und Unterscheidung. Die Selektions-Fähigkeit ist also nicht nur ein psychologisches Moment, sondern auch ein Zeichen von Eigentum, selbstischer Schöpfung, inhaltlicher Gemeinschaft. Sie ward dem Juden nie abgestritten, dafür immer wieder zum Vorwurf gemacht.

Die Gemeinschaft zeigt sich auch im gleichen Reagieren auf verschiedene äußere Reize. Es gibt gewisse nationale Gesten und Motive in Europa, die die Juden allerorts gleich fremd berühren; wenn etwa auch geistige Dinge mit germanisch-nüchterner Ordnungsliebe behandelt werden; die Schroffheit der Machtverhältnisse . . . Doch auch im Positiven finden wir gleiches Reagieren: die Hingabe an die verschiedenst gestimmten Freiheitsbestrebungen, deren ideeliche Leidenschaft den Juden stets berauscht.

Die jüdische Gemeinschaft hat ein doppeltes Gesicht: sie ist sowohl in der Entscheidung zur Welt und ihrer Unbedingtheit als im seelischen Beieinander; als *außermenschliche Gemeinschaft mit Gott* und als *innermenschliche Gemeinschaft des Volks*.

Die Gemeinschaft mit Gott nehmen wir nicht in dem individualen, unkontrollierbaren Sinn der Mystiker und Sektierer. Bei diesen ist sie

ein psychologischer Akt, ein Erlebnis, das nicht mit Menschen verbindet, sondern eher isoliert und allgemeiner Bedeutung entbehrt. Vielmehr stellt sie sich für uns auf jenen beiden Gebieten dar, die die deistische Aufklärungsphilosophie ihr zuwies: als Metaphysik und Ethik.

Beide sind Gemeinschaften des Glaubens; ihre Inhalte haben Wahrheitsgehalt. Im Gegensatz zur Mystik geht es in der religiösen Gemeinschaft nicht an, auf Wahrheit zu verzichten. Der Gott, der die ewige Weltordnung ist und das menschliche Sittengesetz, muß durch alle Mysterien und Offenbarungen hindurch erkannt werden können (der Mystiker begnügt sich mit solipsistischer Schau). Das Rufen zu ihm, das Gebet der Menge, die allgemeine Geographie des Kosmos und des Ethos: sie sind nur möglich, wenn allen das Licht Gottes aufging als einer Existenz (weswegen auch alle Gottesbeweise, so naiv-scholastisch sie auch sind, nie von Mystikern, sondern von den Religiösen der Gemeinschaft versucht wurden). Diese Existenz ist natürlich nicht im vitalistischen Sinne des Lebens zu verstehen, sondern im logisch-metaphysischen des Seins: als etwas, das über der empirischen Sinnenwelt da ist und wertvoller als diese; denn sie gebietet ihr als kosmologische Ordnung und ethisches Postulat. Nur eine Gottesexistenz (und nicht ihr bloßer geometrischer Ort) läßt sich der atmenden Intensität der Erde gegenüberstellen.

Die metaphysische Gemeinschaft der Juden mit Gott ist beschlossen in der Idee des reinen Monotheismus. Gott als letzte und einheitliche Ursache der Welt als seine Schöpfung: diese unendlich einfache Beziehung ist der Gemeinschaftsbildung bei weitem günstiger als die bunte Mythologie und Kosmologie der Babylonier und Assyrer; denn sie ist einer Vielheit wahrscheinlicher. Sie gründet sich weniger auf Offenbarung als auf Evidenz, nicht auf das Dogma der Überlieferung, sondern auf die Notwendigkeit einfacher Ordnung. Sie ist die Gemeinschaft zwischen dem Geschöpf und seinem Schöpfer, der selbst vollkommen ist.

Die Voraussetzung der Vollkommenheit, die sich an das metaphysische Dasein Gottes knüpft, zeigt gleich, wie sehr viel vordergründiger und betonter die ethische Gottesgemeinschaft im Judentum ist. Denn die Superlative, die der jüdischen Gottesidee angehören, sind als Vorbild im Menschlich-Sittlichen bei weitem wirksamer als in der Naturbetrachtung.

Die ethische Gottesgemeinschaft ist symbolisiert in dem allgemeinen Glaubensbund, den Jahwe mit seinem Volke schloß. Er ist das Wissen aller um den göttlichen Geist, nicht bloßer Trieb zum Transzendenten, ein Gefühl und ein Traum, sondern die sittliche Wahrheit über die Welt. Er ist keine Verhaltungsweise zum Absoluten, sondern das Absolute als Inhalt: als erkanntes Soll und Bewußtsein vom Guten.

Wir müssen (für alle Entscheidungen über Jüdisches) wissen, daß dieser Gottesbund, die Hingabe aller an die gemeinschaftliche Idee, die letzte Quelle des jüdischen Geistes ist. Jeder von uns hat Augenblicke und Begegnungen, wo er sein Judentum ernsthaft entdeckt. Es ist nicht mehr Überlieferung und die dunkle Gewalt psychischer Artung. Sondern

in den Ereignissen des täglichen Lebens, in den öffentlichen Angelegenheiten und denen eines privaten Kreises kommt uns plötzlich ein Entschluß, aufsteigend nicht aus der Situation, sondern aus einer Helligkeit, um die nunmehr die Welt sich zu drehen beginnt. Unser Wille hat seinen Anfang gefunden und kann jetzt die Erde treffen. Wir fühlen unsere Konkretheit in Raum und Zeit. Unser Judentum greift durch die Maschen seelischer Ratlosigkeit hindurch; es kommt uns der Entschluß zur sittlichen Tat; der Gottesbund vollzieht sich im Ich und im Raum.

Der feste Inhalt des Bundes, das höchste Ideal der ethischen Gottesgemeinschaft, ist die Gerechtigkeit. „Es ist Dir gesagt, Mensch, was frommt und was Jahwe dein Gott von dir verlangt: vielmehr Recht üben und Güte, und demütig wandeln vor deinem Gott" (Micha 6, 6—8). Diese Gerechtigkeit ist nicht formalistisch zu verstehen im Sinne bestehender Rechtsätze, sondern als tiefste ethische Besinnung. In jedem Augenblick und jeder Lage tritt Gott an sein Volk heran als das ethische Korrelat seines Bundes.

Diese ethische Gemeinschaft mit Gott umfaßt noch nicht das ethische Handeln, das nur in der innermenschlichen Gemeinschaft möglich ist. Doch sie ist ihr Postulat und religiöse Kraft. Die unvollkommene Menschlichkeit personifiziert die ethische Vollkommenheit in einer Gottheit, die Gerechtigkeit ist. Die Gemeinschaft mit ihr ist also das Bewußtsein, diese Gerechtigkeit in der irdischen Welt vollziehen zu müssen.

Beide Gemeinschaften mit Gott (die metaphysische und die ethische) bestimmen die innermenschliche Gemeinschaft des Volks, wie diese auch wieder die ersteren veranlaßt. Der religiöse Mensch ist bestrebt, sein metaphysisches Erlebnis auch anderen mitzuteilen und sie zur selben Haltung zu überreden; sonst müßte er in der Isolation der Mystik befangen bleiben. Das Tempelopfer als Symbol der Gottesgemeinschaft war gleichzeitig ein Symbol der Gemeinschaft der Opfernden, die ja in dieser Handlung zur gleichen Idee sich bekannten.

Im nachbiblischen Judentum hat die innermenschliche Gemeinschaft ihr stärkstes Leben auf ethischem Gebiet entfaltet. Sie ist die Fortsetzung der Gottesgemeinschaft in die empirische Welt, die Erfüllung des Postulats im tätigen Leben. Trotz der Verteilung über viele Länder bleibt die gleiche Richtung ethischen Handelns; sie zeigt sich im starren Festhalten am Sittengesetz, dieser formalen Regelung der sozialen Gemeinschaft.

Denn der Inhalt der innermenschlichen Gemeinschaft der Juden ist vor allem eine gesellschaftliche Moral. Die religiöse Intensität des Volks findet hier ein breiteres Objekt als etwa in den Gemeinschaften von Kunst und Wissenschaften, deren gesellschaftlicher Charakter ja ein bei weitem schwächerer ist. Auch eine individualistische Moral könnte der Tatsache der Gemeinschaft nur sekundäre Bedeutung bewilligen: sie ist für sie kein Ziel des Handelns, sondern nur ein empirischer Faktor, dessen Wirkungen der einzelne spürt. Mehr als die individuale bedarf daher die soziale Moral der festen Regelung des Wollens, des deutlichen Gebots ihres Inhalts. Diese Regelung ist in ihrer praktischen Anwen-

dung auf die Gemeinschaft des Volks das Recht. Der durch das göttliche Postulat gegebene Inhalt, von dem die Imperative der Moral erst abstammen, ist die Liebe.

Liebe ist die tätige Teilnahme am Mitmenschen, das Verbundensein zum Glück und Sinn des Ganzen, der eigentliche Gehalt der ethischen Gemeinschaft. Sie ist nicht Gebot; denn sie fordert keine bestimmten Handlungen. Sie ist vielmehr die Ebene, über die die Handlungen eilen, das Land, in dem Moral den guten Taten die Wege bahnt. Das Gebot soll eigentlich nicht lauten: liebe, sondern nur: dein Tun geschehe in Liebe, im Gefühl des Verbundenseins mit deinem Nächsten; das Tun selbst sei gerecht.

Liebe ist Voraussetzung zum ethischen Gebot und also auch zum moralischen Handeln. Sie ist der Inhalt, den die Religion (als ethische Gemeinschaft mit Gott) dem jüdischen Volke bescherte. Sie gab dieser Gemeinschaft Substanz, das Vermögen zur guten Tat, den Willen zur Gerechtigkeit. Erst das Erlebnis der (moralischen) Gottheit schuf das Gefühl der Liebe der Menschen untereinander. Das formale Gebot, das Gesetz, ist sein Bett im Lande der Gemeinschaft, das Regelungssystem im Bereich empirischen Geschehens. So sind die Worte zu verstehen, mit denen Hillel Religion und Gesetz Israels einem Heiden erklärte: „Sohn, liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Dieses ist der Text des Gesetzes; alles übrige ist Kommentar. Nun gehe hin und lerne!“

Erst die Diaspora entfaltete die jüdische Liebestätigkeit, ihre Regelung durch Gebote und Gesetze. Die rabbinische Zeremonial-Gesetzgebung hatte nur sie als Sinn, ebenso die praktische Wohltätigkeit, die in Demut und Fülle der Organisationen noch heute von keinem anderen Volke erreicht wird. Die meisten religiösen Gebräuche und Symbole bekamen ethische Bedeutung. Der vorherrschend soziale Charakter dieser Ethik machte sie zum stärksten Ausdruck der innermenschlichen Gemeinschaft des Volkes. Diese ward bald über die eigene Nation zur ganzen Menschheit erweitet, wenn auch Israel ihr eigentlicher Träger blieb. Die sittliche Gemeinschaft des Volks soll die der Menschheit nach sich ziehen: „Ganz Palästina wird sein wie Jerusalem, und alle Länder wie Palästina“ (Pesikta Rabbati).

Das ethische Ideal der Juden, die „Heiligkeit“, wurde immer wieder vor der Gemeinschaft errichtet. Zu einem „heiligen Volke“ forderte die Berufung Jahwes auf. Jeremia verhieß, daß der „Same Israels nicht aufhören soll, ein Volk vor Gott zu sein“. Die Vollziehung des friedlichen Bundes aller Menschen aber wird von den Rabbinern als die eigentliche Verwirklichung Gottes gepriesen. „Und wenn ihr also tuet — spricht Gott — wenn ihr zu einem Bunde werdet, in derselben Stunde steige ich empor, werde ich erhöht“ (Wajikra Rabbah).

Wie aber geschieht die Heiligung des Volks? Nicht durch Gebot und Opfer, nicht durch Gefühle und die Technik religiöser Stimmung. sondern allein durch Taten der Gerechtigkeit und der Nächstenliebe, durch sittliches Leben in der Gemeinschaft. Das Ziel dieser Taten soll sein: die Beseitigung der Not, die ethische Regelung des Lebens, die Gemeinschaft des Guten.

Die jüdische Sozialethik ist der Ausdruck der innermenschlichen Gemeinschaft des Volks, wie der der außermenschlichen mit Gott der sakramentale Kultus ist. Dieser erstarrte zum Ritual oder nahm den Weg zur individuellen Religiösität der Mystik, wie wir sie heute noch bei den Chassiden finden. Die ethische Gemeinschaft des Volkes aber ward (in der neueren Zeit) die eigentliche jüdische Wirklichkeit.

Sie ist nicht dargestellt durch die Weisheit der Propheten und der Rabbinen; diese sind nur die zeitlich gebundenen, oft sehr edlen Formulierungen des gemeinschaftlichen Inhalts; dieser selbst ward die menschliche Mission der Juden.

Es gilt stets für den Juden, sich zu entscheiden. Einst gab es die Entscheidung zur Gottheit als der Einheit der Welt und ihrem sittlichen Postulat. Dann kam die Entscheidung zum Mitmenschen, zur Einheit des Volks und tätigen Nächstenliebe. Sie bestimmt noch heute die jüdische Gemeinschaft, macht sie zum Brennpunkt aller Bestrebungen menschlichen Fortschritts, zum Sammelbecken des Leidens und der Entschlüsse. Das Bekenntnis des heutigen Juden findet seine letzte Intensität nicht mehr im Glauben an eine seiende Ordnung der Welt; es wird vielmehr das Bekenntnis zur eigenen Gemeinschaft sein, nicht als einer Angelegenheit der Natur, sondern des Geistes, nicht als einem Sein, sondern als einem Soll, nicht als Besitz, sondern als Mission: „den Völkern das Recht zu verkünden".

Das Bekenntnis zu dieser Gemeinschaft und ihrer Mission ist nicht weniger religiös als das zur außermenschlichen Gemeinschaft mit Gott. Religion ist ja mehr als der paulinische „Gehorsam des Herzens". Sie ist die Hingabe an eine Sendung; das Bewußtsein des ethischen Korrelats in der Welt; der Wille, ihm zu folgen. Vor allem aber ist diese Gemeinschaft die lebendige Fortführung des alten Prophetentums, des ewigen Bundes mit Jahwe, dessen Sinn aber nicht mehr die göttliche Autorität, sondern das göttliche Postulat und seine irdische Befolgung ist.

(Die innermenschliche Gemeinschaft der Juden besteht nicht allein auf dem Gebiete des Glaubens und der sozialen Ethik. Sie findet sich allenthalben, wo jüdische Artung schöpferisch ist, wo der jüdische Charakter eine Objektivität durchdringt. Diese jüdische Artung ist vor allem jener überaus gefühlsbetonte, leidenschaftliche Rationalismus, der Bibel und Talmud, Glaube und Leben kennzeichnet. Er ist von Nützlichkeit und Alltäglichkeit weit entfernt; der Vorteil, den er meint, liegt nicht im Materiellen, sondern im Geiste: in der Formulierung des göttlichen und menschlichen Daseins, in der Besinnung auf die höchsten, die sittlichen Zwecke. Er bestimmt die jüdischen Gemeinschaften der Denker und Künstler, ihre Optik und Methoden, ihre psychologische Bedingtheit und den sachlichen Ausdruck. Der Gemeinschaftscharakter in Kunst, Wissenschaft und Wirtschaft ist aber lange nicht so intensiv wie in der sozialen Ethik, da ja deren Objekt die Gemeinschaft selbst ist. Er ist aber da, weil Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft nur im Zusammenleben der Menschen möglich, weil sie nicht Natur sind. Sie sind Zeugnisse eines Wollens, das in seinem Verlauf notwendig individuell ist,

dessen Inhalt aber ebenso gemeinschaftlich betont ist wie sein Ausdruck; denn der nur private Inhalt verbietet die öffentliche Bekanntmachung, zu der jede geistige Schöpfung drängt; der Ausdruck aber muß so beschaffen sein, daß er einer (mehr oder weniger großen) Vielheit verständlich ist. Die so wirkenden Gemeinschaften werden natürlich diejenigen sein, denen die schöpferischen Menschen angehören. In diesem Sinne können wir gerade heute und in Deutschland von jüdischer Kunst- und Denkgemeinschaft sprechen, wenn wir etwa an die Dichter Werfel, Brod, Kerr, Kraus . . ., an die Philosophen Cohen, Cassirer, Simmel, Husserl . . . denken.)

Die Juden als Träger europäischer Wirtschaftskultur in Palästina

Von Dr. Fritz Sternberg, Breslau

Wir gehen von der Annahme aus, daß der jüdischen Einwanderung in Palästina auch nach dem Kriege keine große Schwierigkeiten erwachsen werden. Die Ententestaaten werden die zionistischen Bestrebungen nach Kräften fördern; die Stellung der Zentralmächte zum Zionismus ist wesentlich freundlicher als jemals zuvor. Und die Türkei wird, wie wir aus guten Gründen hoffen, auf die Dauer dem jüdischen Kolonisationswerk keinen Stein in den Weg legen.

Daher erwarten wir nach dem Kriege ein weiteres Steigen der jüdischen, d. h. im wesentlichen europäischen Bevölkerung in Palästina.

Wenn wir den voraussichtlichen Einfluß der Juden auf die palästinänsische Volkswirtschaft darstellen wollen, so können wir einmal mit den Wirkungen beginnen, die sie bisher ausgelöst haben; wir können aber auch die orientalische Wirtschaftsgeschichte daraufhin untersuchen, an welchen Stellen orientalische und europäische Wirtschaft sich berührt haben, und wir glauben, bei dieser Methode die spezifischen Bedingungen der Europäisierung Palästinas am besten herausarbeiten zu können. Sowohl in der Türkei, wie auch besonders in Turkestan und Ägypten haben Europäer auf die Weiterentwickelung orientalischer Wirtschaft entscheidenden Einfluß gewonnen, und man könnte meinen, daß Palästinas Zukunft sich nicht allzusehr von der eines dieser drei Länder unterscheiden wird.

Wir halten jedoch diese Annahme für völlig verfehlt.

Zunächst einmal ist Palästina das einzige Land, in dem die Träger der europäischen Wirtschaftskultur in großer Zahl im Lande sind, im Lande bleiben wollen; wir glauben, daß dieser Punkt von ganz entscheidender Bedeutung ist, und schon dadurch die Entwickelung Palästinas in ganz andere Bahnen gelenkt werden wird, zumal deswegen, weil auch in Zukunft die Zahl der Europäer in allen anderen Teilen des vorderen Orients nicht allzu groß sein wird. So

bestanden z. B. in Turkestan[1]) 1912 nur 6500 russische Wirtschaften (8000 Ansiedler waren noch nicht untergebracht), also ein verschwindend geringer Prozentsatz im Vergleich zu der Zahl der einheimischen Bevölkerung, die ca. 8½ Millionen beträgt. Und von einer schnellen Zunahme der Russen kann gar keine Rede sein. Einmal wird es noch Jahrzehnte dauern, bis sie sich dem Klima angepaßt haben, das besonders unter der heranwachsenden Generation sehr große Opfer fordert, und dann ist es sehr fraglich, ob das russische Reich in absehbarer Zeit eine genügende Menschenzahl zur Besiedlung Turkestans wird abzugeben haben. Die russischen Bevölkerungsverluste durch den Krieg sind erschreckend groß und lange Zeit wird vergehen, bis Rußland diese ausgeglichen haben wird. Sein eigenes Gebiet wird nach der Durchführung einer großzügigen Agrarreform seinem Bevölkerungsüberschuß bessere Erwerbsmöglichkeiten bieten als eine Besiedlung Turkestans und die Auswanderung aus dem eigentlichen Rußland wird sich, wie auch vor dem Kriege, mehr nach Sibirien wenden, da dort die Bedingungen weit günstiger sind als in Turkestan.

In der Frage einer größeren europäischen Besiedlung weisen die Verhältnisse in Ägypten keine bedeutenden Unterschiede zu denen Turkestans auf. In Ägypten, das nach der Bevölkerungszählung 1907: 11½ Millionen Menschen ernährte, lebten damals kaum 150 000 Europäer, also 1—2% der einheimischen Bevölkerung, — der Anteil der Europäer hat sich auch in den letzten Jahren relativ kaum vermehrt —, und diese konzentrierten sich im allgemeinen auf die großen Städte des Landes, traten kaum jemals in enge wirtschaftliche Beziehungen zu den einheimischen Bauern. Insbesondere die Engländer, die die Geschicke des Landes in den Händen haben, stehen dem Fellachen innerlich absolut fremd gegenüber. In seinem Buche „Das heutige Ägypten“ (2 Bände. Deutsch, Berlin 1908) schreibt Lord C r o m e r: „Leute, die im Orient gelebt und versucht haben, mit den Eingeborenen zu verkehren, wissen, wie vollständig unmöglich es für die Europäer ist, die Welt vom Gesichtspunkte des Orientalen zu betrachten. Eine Zeitlang mag der Europäer wohl glauben, daß er und der Orientale einander verstehen, aber früher oder später tritt der Moment ein, wo er plötzlich aus seinem Traume erwacht und er sich in Gesellschaft eines Menschen befindet, dessen Seele ihm so fremd ist, wie es die Seele eines Saturnbewohners sein würde.“

Diese Worte sind wohl charakteristisch genug und wir halten es auch für eine Illusion, zu erwarten, daß dem Engländer jemals eine andere Einstellung gegenüber dem Orientalen möglich ist.

Die Anzahl der Europäer in der Türkei ist im Verhältnis zur einheimischen Bevölkerung gering und dürfte sich auch nach dem Kriege nicht wesentlich vermehren. Die Türkei wird sich vielleicht von anderen Ländern Kapitalien leihen, wird Ärzte, Ingenieure, Professoren ins Land rufen; eine große europäische Einwanderung wird sie aus poli-

---

[1]) Nach K r i v o s e i n, „Denkschrift des Chefs der Hauptverwaltung für Landeinrichtung und Landwirtschaft“, Berlin 1913.

tischen Gründen niemals zulassen, ganz abgesehen davon, daß in den nächsten Jahrzehnten nach dem Kriege kein europäisches Volk wird daran denken können, eine größere Anzahl von Menschen an die Türkei abzugeben. Palästina also ist und bleibt das einzige orientalische Land, das eine europäisch geschulte Bevölkerung in größerer Zahl aufzuweisen hat.

Schon vor dem Kriege ist die Zunahme von Jahrzehnt zu Jahrzehnt größer geworden.

Nach einer Statistik, die ich Ruppins Buch „Die Juden der Gegenwart“ entnahm, betrug die Zahl der Juden:

Herkunft, Zunahme und örtliche Verteilung der jüdischen Bevölkerung in Palästina.

		Sephardim	alte aschkenas. Einwanderungsschicht	junge aschkenas. Einwanderungsschicht	Einwanderer aus Asien u. Afrika	Insgesamt
Zahl im Jahre 1880 . .		20 000	15 000	—	—	35 000
Jahrzehnt 1881—1890	natürl. Zunahme	2 000	1 000	—	—	3 000
	Einwanderung	—	5 000	3 000	1 500	9 500
Jahrzehnt 1891—1900	natürl. Zunahme	2 000	1 000	1 000	200	4 200
	Einwanderung	—	4 000	7 000	2 000	13 000
Jahrzehnt 1901—1910	natürl. Zunahme	2 000	1 000	2 000	300	5 000
	Einwanderung	—	4 000	10 000	2 000	16 000
Zahl im Jahre 1910 . .		26 000	31 000	23 000	6 000	86 000
Davon wohnen in:						
Jerusalem		15 000	20 000	10 000	5 000	50 000
Jaffa		3 000	—	4 500	500	8 000
Safed		3 000	7 000	—	—	10 000
Tiberias		2 500	3 500	—	—	6 000
Haifa		2 000	—	1 000	—	3 000
Hebron		500	500	—	—	1 000
Kolonien		—	—	7 500	500	8 000
Summa:		26 000	31 000	23 000	6 000	86 000

Vor dem Kriege schwankten die Schätzungen zwischen 100 und 120 000. Ihre augenblickliche Zahl dürfte 90 000 kaum übersteigen.

Die Tatsache, daß Palästina im Hinblick auf seine Bevölkerung das europäischste Land des Orients ist — und diese Tendenz dürfte sich noch weiter verstärken — wird sich in allen Zweigen des wirt-

schaftlichen Lebens stark bemerkbar machen. Wir führten bereits oben aus, daß den Engländern nach der Ansicht eines ihrer hervorragenden Vertreter die Seele des Orientalen ein Rätsel geblieben ist. Wenn sie dennoch in Ägypten unzweifelhaft bedeutende wirtschaftliche Erfolge gehabt haben, so beruht das zum größten Teile darin, daß in Ägypten eine Monokultur (Baumwolle) technisch und wirtschaftlich durchführbar ist; den Engländern war damit die Möglichkeit gegeben, durch große technische Leistungen — insbesondere die Wasserwerke am Nil — die orientalische Wirtschaft als Ganzes weiterzubringen, ohne zu dem einzelnen Orientalen in ein wirkliches Verhältnis zu treten.

Wie schwer sich die Russen gegenüber der einheimischen orientalischen Bevölkerung versündigt haben, das wird jeder empfinden, der sich ernsthaft mit Reinhard Junge's ausgezeichnetem Werke „Die Europäisierung orientalischer Wirtschaft" (Weimar 1916, Kiepenhauer) beschäftigt hat.

Über das Unheil, das die europäischen Großmächte in den letzten Jahrzehnten vor dem Kriege in der Türkei angerichtet haben, brauchen wir wohl an dieser Stelle nicht ausführlich zu handeln. Europäer und Orientalen sind und waren durch Welten von einander getrennt. Dagegen ist das innere Verhältnis der Juden zu dem Bewohner der Türkei ein völlig verschiedenes. Ich kann auf diese Dinge hier nur ganz kursorisch eingehen und gedenke sie in andern Zusammenhängen ausführlich zu behandeln.

Hier sei insbesondere bemerkt, daß die Juden — vor allem die, die für das zionistische Kolonisationswerk in Frage kommen —, ein orientalische Volk sind, ein Volk, das den Arabern rasse- und sprachverwandt ist, das von einem jeden gilt, was Buber über den wundersamen Chassid unserer Tage gesagt hat („Vom Geiste des Judentums"): „Hier ist verkümmert, verzerrt, dennoch unverkennbar asiatische Gewalt und asiatische Innerlichkeit." Christenverfolgungen hat es in der Türkei gegeben, Judenverfolgungen niemals. Der islamitische Fanatismus hat sich noch nie gegen die jüdische Religion gewendet; seine Vertreter wußten es nur zu genau, daß den Juden nichts ferner lag, als Mission in der Türkei zu treiben.

Diese Tatbestände schaffen eine ganz andere innere Einstellung der Bewohner Palästinas zu den Juden, schaffen weit größere Einwirkungsmöglichkeiten: und an diesen wird es in Palästina wahrlich nicht fehlen. Wir werden einzelne herausgreifen und nachweisen, wie sehr sich die jüdische Einwirkung von jeder anderen europäischen unterscheidet, unterscheiden muß; denn Palästina ist das einzige orientalische Land, in dem durch die große Zahl der Europäer ein ständiger lebendiger praktischer Einfluß auf den Orientalen möglich ist.

Die Landwirtschaft bildet augenblicklich und auch in absehbarer Zeit den Kern der Wirtschaft Palästinas. Sie ist die Grundlage der arabischen Wirtschaft und steht auf außerordentlich niedriger Stufe, wird europäischen Forderungen noch weniger gerecht, ist von europäischen Methoden und Erträgnissen noch weiter entfernt, als die Wirtschaftsweise der städtischen Bevölkerung. Hier bietet sich für eine

Europäisierung das reichste Feld, die schönsten Entwicklungsmöglichkeiten. Allerdings muß man sich von der Vorstellung befreien, als könne man in Palästina einfach europäische landwirtschaftliche Methoden einführen. Für die palästinänsische Landwirtschaft müssen, wenn sie auf einen europäischen Verhältnissen entsprechenden Standard erhoben werden soll, durch nie ermüdende Versuche Methoden gefunden werden, die sich den geologischen, geographischen, klimatischen Bedingungen des Landes anpassen, die Steuer- und Zollgesetzgebung berücksichtigen, zugleich aber auch der Eigenart der arabischen Landbevölkerung entgegenkommen. Die arabische Landbevölkerung jedoch wird, nachdem sie Jahrtausende lang dieselbe Wirtschaftsform gepflegt hat, kaum die Initiative finden, durch unablässige Arbeit, durch immer wieder angestellte Versuche zu einer völlig neuen Wirtschaftsweise zu kommen. Einzelne Neuerungen würde sie sich aneignen können, um aber zu einem seiner bisherigen Wirtschaftsweise kaum noch ähnlichen neuartigen Wirtschafts*system* zu kommen, dazu ist der Fellache seiner ganzen Veranlagung nach zu konservativ, zu traditionell, zu schicksalsergeben, dazu braucht er eine stark ins Auge fallende Einwirkung von außen her. Von wem soll diese kommen? Die erste Antwort lautet natürlich: Von der türkischen Regierung. Doch was kann diese in absehbarer Zeit tun? Sie kann durch alle möglichen Methoden (landwirtschaftliche Versuchsanstalten, Wanderlehrer, Belehrungen über landwirtschaftliche Maschinen, über Verwendung von künstlichem Dünger) theoretisch auf die einheimische Bevölkerung zu wirken suchen. Große durchschlagende Erfolge sind unserer Ansicht nach davon nicht zu erwarten. Wer weiß, wie niedergedrückt bislang die eingeborene Fellachenbevölkerung durch das Steuer- und Zollsystem, sowie die Grundbesitzverteilung war, wer weiß, wie mißtrauisch gerade die Bauern sich allen Regierungsmaßnahmen gegenüber verhalten, wer weiß, wie kulturell tiefstehend das an sich intelligente Volk ist — von den Fellachen sind mehr als 95% Analphabeten —, der erkennt, wie sehr ständige lebendige Einwirkung vor allen anderen Methoden den Vorrang hat, und dies ist in Palästina in hervorragendem Maße gegeben: auch nach großzügiger Steuer-, Zoll- und Agrar-Reform wird der Orientale an vielen anderen Stellen der Türkei Jahrzehnte gebrauchen, ehe er seine Wirtschaft nach den dem Orient angepaßten europäischen Methoden intensiviert, die Erträge möglichst gesteigert hat. In Palästina dagegen hat er die intensive jüdische Landwirtschaft ständig vor Augen, sieht, was man auf kleinen Parzellen dem Boden abringen kann; das schafft ganz andere physische Dispositionen für jede Art der Reformierung, und wie in der Landwirtschaft, so ist es natürlich auch in allen anderen Zweigen wirtschaftlicher Betätigung. *Junge* schreibt an einer Stelle seines Buches, daß die Regelung des Kleinkreditwesens eines der wesentlichsten wirtschaftlichen Probleme des Orients ist, die heutige türkische Regierung ist auch bestrebt, das Kreditwesen in einer orientalischen Verhältnissen möglichst angepaßten Form in der Türkei zu organisieren. Aber auch hier liegt es klar zu Tage, wie wenig staatliche Maßnahmen, staatliche Agitation, sogar unter Zuhilfe-

nahme des Kinematographen, vermögen im Vergleich zu dem, was das tägliche Leben dem Eingeborenen vor Augen führt. In Palästina hat er infolge der jüdischen Einwanderung ein ausgebildetes Kleinkreditwesen in unmittelbarer Nähe. Hier kann er mit eigenen Augen sehen, was er zu leisten imstande ist: es vermag ihm aus den Händen des Wucherers zu befreien, so daß er nicht mehr zu befürchten braucht, bei jeder Mißernte sein Gütchen zu verlieren, das er und seine Vorfahren bestellt haben, und es hilft ihm, wenn die genossenschaftliche Organisation hinzutritt, seine eigenen Produkte besser zu verwerten. Es ist wohl selbstverständlich, daß Araber, die in den jüdischen Kolonien arbeiten — es waren bisweilen 10 000 — und alle diese Vorteile bemerken konnten, weit empfänglicher sind für die Annahme eines Kreditwesens als andere Bewohner des türkischen Reiches, die nicht vertraut sind mit dem Kreditwesen des Abendlandes und niemals seine wohltätigen Wirkungen erleben, erproben konnten, sondern nur von anderen davon gehört haben. Was vom Kleinkreditwesen gilt — dies ist naturgemäß bei den ungeordneten türkischen Geldverhältnissen von ungleich größerer Bedeutung als bei uns in Europa —, hat auch für das Versicherungswesen Anwendung. Kaum eine Versicherungsgesellschaft hat im Orient große Geschäfte machen können; trotz großer Propaganda konnte keine Boden fassen und dieser Mißerfolg wird von den Gesellschaften dem orientalischen Fanatismus in die Schuhe geschoben. Unter den Juden ist dagegen das Versicherungswesen stark verbreitet. Und auch hier werden sich wohl die wohltätigen Folgen bald zeigen: wenn ein arabischer Handwerker es des öfteren gesehen haben wird, daß sein jüdischer Kollege durch den Brand seines Hauses keinen allzu großen Schaden erleidet, sondern mit Geld, das er nicht wiederzuzahlen und nicht zu verzinsen braucht, sein Häuschen wieder aufbaut, dann wird er weit eher geneigt sein, jährlich einen kleinen Obolus für die Feuerversicherung zu bezahlen, als wenn ihm eine Versicherungsgesellschaft ihre Bedingungen zuschickt, die er nicht versteht, oder ein türkischer Beamter oder gar ein Abendländer ihm theoretisch die Vorteile darzustellen sucht. Was wir hier über die Hebung der Landwirtschaft, über das Kleinkredit- und Versicherungswesen ausführen konnten, gilt naturgemäß für viele andere Gebiete, gilt ebenso für Einführung neuer Industrien wie für Maßnahmen kultureller, hygienischer Art. Überall hat der Eingeborene im Gegensatz zum ganzen Orient, einschließlich Ägypten, Turkestan, das lebendige Beispiel in seinen guten Wirkungen vor Augen und braucht erst dann Neuerungen anzunehmen, wenn sie *in seinem eigenen Heimatlande* mit Erfolg erprobt sind.

Wir sehen in diesem Punkte, daß die Träger des europäischen Wirtschaftslebens in großer Zahl in Palästina tätig sind, einen der wichtigsten Faktoren für die Europäisierung orientalischer Wirtschaft, und glauben, daß diese Tatsache ebenso wie die der Bevölkerungsvermehrung dazu beitragen wird, die Durchdringung orientalischer Wirtschaft mit europäischer Wirtschaftskultur zu beschleunigen. Noch mehr: daß gerade die Juden europäische Wirtschaftskultur nach

Palästina verpflanzen, wird für die Weiterentwicklung einheimischer orientalischer Wirtschaft von ganz besonderer Bedeutung sein.

Wir haben wohl nachgewiesen, daß kein orientalisches Land uns Analogien gibt für die Entwicklung Palästinas. Das heilige Land wird auch wirtschaftlich seine eigenen Wege gehen. Wir glauben nicht, daß seine Bestimmung damit erschöpft ist, durch Aufnahme europäischer Wirtschaftstendenzen sich den ihm gebührenden Platz in der Weltwirtschaft zu erkämpfen. Wir glauben, daß — auch unter der führenden Mitwirkung von Juden — neue Wirtschaftsformen in dem jetzt so unbeachteten Lande entstehen werden. Sobald die Völker auf ein bestimmtes wirtschaftliches Niveau gelangt sind, wird ihre Lage gekennzeichnet durch den Kampf zwischen Kapital und Arbeit, der bisher an keiner Stelle der Welt zu einer befriedigenden Lösung geführt hat. Auch in Palästina ist er bereits entbrannt und an keiner Stelle der Welt wird er mit größerer Inbrunst geführt werden wie im heiligen Lande. Denn Juden werden gegen Juden kämpfen. Und in keinem Volk der Welt ist der Selbständigkeitsdrang jedes einzelnen so stark ausgeprägt, wie im jüdischen. Man gehe durch die Ghettos Osteuropas, Londons, Amerikas, man wird keinen Juden finden, dessen Leben nicht dem Ziel gewidmet wäre, sich und seine Kinder wirtschaftlich unabhängig zu machen. Daher die überaus zahlreichen Kleingewerbetreibenden unter den Juden, daher aber auch die verhältnismäßig starke Verbreitung des Marxismus schärfster Form unter dem jüdischen Proletariat. Wer als Einzelner nicht selbständig werden kann, der erstrebt dies als Mitglied der Klasse, die einmal die Verwaltung der Produktionsmittel übernimmt. Und jeder, der einmal diese Menschen gesehen, gesprochen hat, der weiß, daß noch ein jeder damit rechnet, diese Umwälzung selbst zu erleben.

Das jüdische Volk hat niemals Klassenunterschiede gekannt; es ist ein geistiges Volk, kannte und kennt keinen anderen Adel als den geistigen. Dieses Bewußtsein, daß es nur die eigene Anlage ist, die über das Schicksal entscheidet, ist mit der jüdischen Seele tief verwurzelt und so ihr Selbständigkeitsdrang unausrottbar.

Daher werden sich unter den Juden Palästinas viel schärfere wirtschaftliche Kämpfe abspielen als bei irgendeinem anderen Volke der Welt. Je intensiver der Kampf geführt wird, desto eher glauben wir an eine Lösung. Neue wirtschaftliche Formen werden entstehen! Welche? Wir wissen es nicht und wollen uns nicht in uferlosen Prophezeiungen verlieren. Vielleicht werden sie sich den Bahnen nähern, die Franz Oppenheimer vorausgesehen hat.

Die Juden stehen geistig zwischen Abendland und Morgenland, vielleicht sind sie auch berufen, wirtschaftlich die Mittler zwischen europäischer und orientalischer Wirtschaft zu sein und neue Wirtschaftsformen dem Lande zu bereiten, das einst ihre Heimat war, und dem noch heute die Sehnsucht ihrer Besten gehört.

Chanukkah

Von J. L. Perez

Deutsch von Alexander Eliasberg.

„Wieder ein Fest bei den verdammten Juden!" sagt verächtlich der Kutscher und zieht seinen Pferden, die bei der jüdischen Herberge auszuruhen hofften, eins über. Die Pferde rennen weiter, und der Schlitten saust über den frischgefallenen Schnee . . .

Der von den Kantonisten [1]) stammende General a. D., mit den querliegenden Achselstücken bemerkte ebenfalls das einsame Lichtchen, das durch die vereiste Scheibe eines ovalen Fensterchens leuchtete.

— Was für ein Fest mag das heute sein? — fragt er sich.

Er versucht sich an die Namen aller jüdischen Feiertage zu erinnern.

— Purim — fällt ihm zuerst ein.

Was ist eigentlich Purim? Er spürt plötzlich den Duft von Safran . . . Bei Tische sitzt ein fremder Mann mit einem schmutzigen roten Schnupftuch in der Hand. und im Schnupftuch sind viele Kupfer- und Silbermünzen . . . Er will noch mehr Geld . . . Er erzählt eine lange Geschichte . . . von kranken Kindern . . . von einer Wöchnerin . . . oder von einer Agune [2]) . . .

Mehr weiß er nicht . . .

Er hat auch schon etwas von den Purimspielern gehört, gesehen hat er aber noch keine. Er war schon immer zu Bett, wenn die Purimspieler ins Haus kamen . . . Seine Eltern wohnten am äußersten Ende der Stadt . . . Vielleicht hat er auch einmal Purimspieler gesehen und kann sich nicht mehr daran erinnern . . . Am Morgen des Purimtages trat er auf Stelzen auf die Gasse hinaus. Er fürchtete, nach den Seiten zu schauen . . . Man kann ja so leicht herunterfallen! Ein kalter Schauer überlief ihm den Rücken, und es schwindelte ihm im Kopfe . . .

Aber an den Mann mit dem Schnupftuch kann er sich gut erinnern . . . Er hatte pechschwarze Haare, und wenn er redete flog ihm der Schnupftabak aus der Nase . . .

— Pfui! —

Und was kommt nach Purim?

Er glaubt, daß das nächste Fest Pessach ist . . .

Was ist eigentlich Pessach? . . . Ach Gott . . . Er weiß es aus der biblischen Geschichte . . . Ägypten . . . Jordan . . . Und so weiter . . .

---

[1]) Kantonisten — jüdische Knaben, die unter Nikolaus I. den Eltern entrissen und zu Soldaten herangezogen wurden. Fast immer wurden sie auch gewaltsam getauft.

[2]) Agune — Frau, deren Mann verschollen ist und die nicht wieder heiraten darf.

Er sieht plötzlich seine Mutter vor sich, wie sie eine Türklinke putzt und reibt . . . Dicke Schweißtropfen rinnen ihr vom Gesicht . . .

Und dann gibt es Mazzes.

Es wird ihm plötzlich so warm ums Herz.

— Ob sie dazu Christenblut gebrauchen? —

Zu Hause hat er niemals etwas von Blut gehört . . . Aber in den Kreisen, denen er jetzt angehört, versichert man, daß es doch stimmt . . . Anfangs widersprach er dieser Behauptung . . . Jetzt weiß er selbst nicht mehr, wie es sich in Wahrheit verhält . . . Diesen Menschen ist ja schließlich alles zuzutrauen!

Aber ein schönes Glas stand auf dem Tische . . . Ein großer Becher mit rotem Schliff [3]) . . .

Man erwartete wohl einen Gast.

Ob der Gast auch kam? Das weiß er nicht mehr.

* * *

Nachher kommt ein „grüner" Feiertag [4]) . . . Wie sie ihn nennen, weiß er nicht mehr . . . Es gibt Buttergebäck und Milchkaffee . . . Er erinnert sich an die Rosinen, die er aus dem Kuchen zu naschen pflegte . . .

Dieser Feiertag ist ganz kurz . . .

Er erinnert sich noch, daß an diesem Tage sein Vater immer bis in den hellen Tag hinein zu schlafen pflegte [5]) . . . Warum? Auch das weiß er nicht mehr . . .

Dann kommt das Hüttenfest . . .

Er verzieht den Mund zu einem spöttischen Lächeln: „Eine jüdische Villa auf dem Hofe, dicht am . . . Pfui!"

Er erinnert sich noch, daß man an diesem Tage irgendeine Frucht in den Händen zu halten pflegt, eine Zitrone oder einen Apfel . . . Und auch ein Rutenbündel . . . Und dann peitscht man mit den Ruten die Betpulte . . .

Reiner Götzendienst! . . .

Und dann . . . Dann kommt etwas mit Fahnen . . .

Da kommen ihm aber andere Gedanken in den Sinn . . . Einer Fahne hatte er ja seinen Aufstieg zu verdanken . . . Sebastopol! Er will die Fahne nicht aus der Hand lassen . . . Ein Fuß brennt, — er hält die Fahne hoch! Nun beginnt auch die eine Hand zu brennen, er nimmt die Fahne in die Linke . . . Er fällt über die Fahne und deckt sie mit seinem Leib, man kann sie unter ihm nicht herausziehen . . . Er spürt einen Stich und verliert das Bewußtsein . . . Im Lazarett kommt er wieder zu sich.

---

[3]) Gemeint ist der Becher des Propheten Elias beim Sseder.

[4]) Schwues (Wochenfest).

[5]) Wegen des Gottesdienstes in der Schwuesnacht.

Dafür bekam er das Georgskreuz!

„Die verfluchten Juden!" hört er plötzlich seinen Kutscher rufen . . .

Der Schlitten fährt langsam durch die lange Gasse eines Städtchens . . .

In den Fenstern zu beiden Seiten der Straße brennen Lichter . . . Die Flammen zittern und blicken erschrocken hinaus . . .

Aus einem der Häuser tritt jemand auf die Straße und summt vor sich hin:

„Hanejres Halolu [6]) . . ."

Ja, so heißt wohl dieses Fest: „Hanejres Halolu . . ."

Die Straße wird wieder eben, die Pferde rennen wie besessen, der General sitzt stumm und ohne Gedanken im Schlitten.

Umschau



Polen

Wie bekannt, haben die polnischen Behörden im verflossenen Sommer eine Reihe von Ausweisungen von Juden vom Lande vorgenommen; die polnischen Gerichte haben diese Ausweisungen bestätigt. Wie wir hören, ist diesen Ausweisungen seitens der neuen polnischen Regierung Einhalt geboten worden. Daß diese Ausweisungen nach der Aufhebng der russischen Judengesetzgebung ungesetzlich waren, war jedem klar. Interessant ist aber, daß noch vor dem Kriege, am 27. Juni 1914, der damalige russische Generalgouverneur General Zilinsky, eine Weisung an alle Gouverneure des Weichselgebietes erließ, in der es wörtlich hieß:

> „Die praktische Anwendung des bezeichneten Gesetzes hinsichtlich der Bauerngründe in Dörfern, welche demnächst zur Umbenennung in Stadt- oder Marktgemeinden ausersehen sind, würde sich als unzweckmäßig darstellen, nachdem im Falle der Verwirklichung der projektierten Umbenennung dieser ländlichen Ortschaften die Juden hierdurch von selbst das Recht, in ihnen zu wohnen, erwerben. Die Ausweisung der Juden in diesen Fällen würde daher, ohne das vom Gesetz verfolgte Ziel zu erreichen, nur zu einer unnützen Schädigung ihrer wirtschaftlichen Existenz führen und in einzelnen Fällen sogar zum Ruine, was das Gesetz vom 11. Juni 1891 natürlich nicht beabsichtigt. Nachdem ich daher die Agitation zur Ausweisung der Juden in den angeführten Fällen aus ländlichen Ortschaften für unzweckmäßig erachte, habe ich es für entsprechend befunden, der Agitation hinsichtlich dieser ländlichen Ortschaften bis zur meritorischen Entscheidung der vorliegenden Umbenennungsgesuche Einhalt zu tun. Hiervon verständige ich im Einverständnis mit dem Minister des Innern Eure Exzellenz zu Ihrer Richtschnur und behufs Erlassung der hieraus sich ergebenden Verfügungen."

Wir hoffen, daß nunmehr die alte antisemitische Praxis der Judenausweisungen vom Lande aufgegeben wird.

---

[6]) So beginnt ein Gebet, das man am Chanukkah nach Anzünden der Lichter spricht.

In Palästina)*

Paquets Buch über Palästina dürfte durch die jüngsten politischen Ereignisse auf dem syrischen Kriegsschauplatz erneut an Interesse gewinnen. Es ist eine Frucht jenes politischen Geistes in Deutschland, der die deutsche Politik stets nur in inniger Verknüpfung mit einer gefühlsschweren Romantik kennt. Desselben Geistes vielleicht, der die mittelalterliche Sehnsucht nach Italien erfüllte, nach dem heiligen römischen Reich deutscher Nation, nach dem heiligen Grabe und seiner Befreiung durch die Kreuzzüge, und der auch letzten Endes aus dem recht nüchternen realpolitischen, wirtschaftspolitischen Zusammenschluß der Zentralmächte ein sentimentales „Mitteleuropa" Naumanns gemacht hat. Diese Verknüpfung nüchternster politischer Zweckmäßigkeit mit erhabenen Gefühlen und schönen Worten scheint dem Deutschen — und schwerlich zu seinem Vorteil — besonders eigen zu sein: er muß sich an seinen Zielen berauschen können. So ist auch in Paquets Buch der sachliche Grundton durchaus deutlich: daß nämlich eine verstärkte Anteilnahme Deutschlands an den palästinensischen Dingen und insbesondere an den jüdischen Siedlungstendenzen Deutschlands Position in der Orientpolitik wesentlich zu stützen geeignet wäre — aber dieser Grundton wird völlig überschattet von dem „romantischen Schauer", dem sich nach des Verfassers Ansicht kein Deutscher entziehen kann, sobald er das Land betritt. Es ist das Buch eines politischen Dichters, oder besser vielleicht eines lyrischen Politikers: eine nicht ganz zeitgemäße Zusammenstellung, denn in den Augen der ernsthaften Politik wird die Sache selbst dadurch nicht gefördert. Wer allerdings den Gesichtspunkt der deutschen Politik bei der Lektüre dieses Buches völlig außer acht lassen will, und wer sich nur ganz dem einfachen Genuß der Schilderungen hingibt, wird eine erhebliche Freude an ihm haben. Unter der jüngeren Literatur über Palästina gibt es wenig Bücher, die in so sympathischer Weise den neuen Entwicklungstendenzen des Landes gerecht werden und insbesondere das neu aufstrebende nationale Judentum mit so freundlichem und objektivem Blick erfassen. H. Margulies.

Berliner, Cora: Die Organisation der jüdischen Jugend in Deutschland. Ein Beitrag zur Systematik der Jugendpflege und Jugendbewegung. Berlin, Verband der jüdischen Jugendvereine Deutschlands, 1916. 67 S. 8°.

In fleißiger Arbeit hat Fräulein Dr. Berliner den reichhaltigen Stoff zusammengetragen und übersichtlich dargestellt. Sie gibt damit, ohne es zu sagen oder auch nur sagen zu wollen, ein wertvolles Zeugnis ihrer eigenen Wirksamkeit im Verbande der jüdischen Jugendvereine. Daß ihr dieser Verband im Mittelpunkte steht, kann demnach nicht verwundern. Die zionistische Jugendpflege wird infolgedessen stark unterschätzt, was man ihr deswegen nicht verargen kann, weil nur der den weiten Umfang und die Tiefe dieser intensiven Arbeit ermessen kann, der selbst mitten darin steht. Diese Organisationen können mindestens mit dem gleichen Rechte wie der Verband die Behauptung aufstellen, daß sie die rechten Repräsentanten jüdischer Jugendpflege sind. Das hindert nicht, die wertvolle Arbeit anzuerkennen, die im Verbande und zumal von Frl. Dr. Berliner geleistet worden ist. Damit ist bereits gesagt, daß die vorliegende kleine Schrift von Cora Berliner in hohem Maße lesenswert ist. Sie ist von einer Persönlichkeit geschrieben, die mit hohem Ernste an die jüdische Jugendarbeit herangegangen ist, und deren Arbeit auch von allen anerkannt wird, die anderen Organisationen angehören. Die Schrift ist zugleich ein wichtiger Beitrag zum Tatsachenmaterial über die jüdische Jugendbewegung in Deutschland, das freilich von anderen Standpunkten aus wichtiger Ergänzungen bedarf. H. L.

*) Alfons Paquets „In Palästina", Gustav Kiepenheuer Verlag, Weimar 1915. Preis geh. Mk. 3.—.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg. Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin-München. Martin Goetz. Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang 25. Dezember 1917 Heft 6

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Der preußische Rabbiner

Von Dr. Felix Goldmann, Leipzig

Rechtlich ist das Judentum eine religiöse Gemeinschaft, und den einzelnen Juden betrachtet der preußische Staat als einen nur durch sein religiöses Bekenntnis von den übrigen Bewohnern des Landes unterschiedenen Staatsbürger. Das Gesetz aber, das die Verhältnisse der Juden regelt, hat wenigstens insofern einen nationalen Zug, als es den religiösen Charakter der Gemeinden gänzlich vernachlässigt und es ihnen überläßt, ob sie überhaupt religiöse Institutionen schaffen und Religionsdiener anstellen wollen oder nicht [1]. Es ist gewiß eine Ironie der Geschichte, die einem Satiriker reichen Stoff bietet, daß gerade die Laienführer in den preußischen Gemeinden, die sonst auch als die Führer im Kampfe gegen den jüdischen Nationalismus gelten, am eifrigsten gerade das Gebilde sorgsam zu erhalten trachten, das in einer Ausschaltung der Religion und des Rabbiners eine fast ideale nationale Verfassung darstellt.

Darüber, daß das Judengesetz von 1847 ein ganz unglückseliges Gebilde ist, das als fast einziger Überrest vormärzlicher Gesetzgebungskunst längst für den Untergang reif ist, herrscht nur eine Stimme. Und nicht an letzter Stelle unter den Gründen für diese Überzeugung steht die Rabbinerfrage. Das Gesetz kennt ihn überhaupt nicht und stempelt ihn dadurch zu einem bloßen Angestellten der Gemeinde, dessen Lage durch Privatvertrag geregelt wird. Noch schlimmer aber als die gesetzliche Entrechtung ist die oft zu beobachtende Tatsache, daß die Gemeinden sich an das Gesetz und seinen Wortlaut klammern und fast ängstlich davor zurückscheuen, in den Grenzen ihres Macht-

[1] § 52 des Gesetzes vom 23. Juli 1847 sagt ausdrücklich: „Dem Statute einer jeden Synagogengemeinde bleibt die Bestimmung darüber vorbehalten, ob Kultusbeamte angestellt . . . werden sollen“.

bereichs Besserungen durchzuführen oder die Initiative in einer gesetzlichen Änderung zu ergreifen. Man ist oft geradezu der Meinung, daß die in ihrer Mehrzahl politisch liberale Gemeindegewalt eine Klerikalisierung mit Priesterherrschaft und Gewissensknebelung oder sonstige Schrecknisse befürchtet. Denn selbst in den Gesetzesentwürfen, die man vor einigen Jahren als Grundlage einer Gesamtorganisation ausgearbeitet hatte, war nur auf eine materielle Besserstellung und Sicherung des Rabbiners Bedacht genommen. Und Einzelbeispiele erweisen immer wieder dasselbe. Noch vor ganz kurzer Zeit hat der oberschlesische Gemeindeverband, der als freiwillige Organisation in seiner Gesetzgebung souverän ist, die Aufnahme eines Rabbiners in seinen Vorstand ausdrücklich abgelehnt.

So ist denn die gegenwärtige Stellung des preußischen Rabbiners keineswegs eine angenehme. Sie ist unsicher, denn selbst in größeren Gemeinden — besonders im Westen der Monarchie — ist er nur auf Kündigung angestellt, die Verträge sind nach den Wünschen der wirtschaftlich stärkeren Vorstände abgefaßt und für den schwächeren Teil in allen ideellen Fragen meist ungünstig. In kleineren Gemeinden, wo nicht überall eine geregelte Verwaltung herrscht, werden sie zudem nicht immer gewissenhaft innegehalten, und so hat sich der bedauerliche Zustand eines gewissen — oft vielleicht nur leisen aber allerorten verspürbaren — Gegensatzes zwischen Gemeindevorstand und Rabbiner herausgebildet. Ein friedliches Auskommen, das doch die selbstverständliche Voraussetzung für die gedeihliche Entwicklung der Gemeinde ist, läßt sich meist nur durch unendlich große Entsagung und Zurückhaltung auf des letzteren Seite ermöglichen, und wo aufrechte Charaktere ihres Amtes walten, ist die Konfliktsmöglichkeit wie die schlafende Lawine, die jeden Augenblick durch eine ganze Kleinigkeit zum Absturz gebracht werden kann.

Ungesund und unhaltbar ist der bestehende Zustand vornehmlich darum, weil es widersinnig ist, daß der Fachmann von jeder Bestimmung ausgeschlossen ist, während eine Laienbehörde das Recht hat, in die inneren Angelegenheiten des Gottesdienstes und des Unterrichts einzugreifen. Und selbst, wenn sie davon keinen Gebrauch macht, muß die für den Rabbiner durch die Möglichkeit einer Einmischung entstehende Unsicherheit lähmend und verstimmend wirken. Wie unmöglich es im Grunde ist, dem Vorstand diese Fragen zu übertragen, zeigt die Praxis, die notgedrungen andere Wege gehen muß. Der Versuch des „Verbandes der deutschen Juden", das preußische Prinzip auf seine Organisation zu übertragen und selbständig die Militärseelsorge zu ordnen, mußte schon an dem inneren Widerspruch scheitern. Die Behörden müssen im Interesse der Sache in Kultus und Unterrichtsfragen mit den Rabbinern direkt verhandeln. Obwohl es fraglos gegen das Gesetz ist, werden sie von der Regierung und nicht von den Gemeinden mit der geistlichen Schulaufsicht betraut, während das Volksschulgesetz sie in die Schuldeputationen berufen hat. Die Kriegszeit hat notgedrungen weitere Fälle dieser Art gezeitigt. Zeugnisse über die rituelle Lebensführung

verlangt die Militärbehörde nicht von den Gemeinden, sondern von den Rabbinern, was in Preußen ein vollständiges Ignorieren des bestehenden Rechts bedeutet.

Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß trotz ihrer unzulänglichen gesetzlichen Stellung sehr viele preußische Rabbiner — besonders in den größeren Mittelgemeinden — sich Einfluß und Stellung zu verschaffen wissen. Das hängt aber ganz von ihrer Person — von ihrer Energie ebenso wie von ihrem Takte — ab, und keiner kann den mühsam errungenen Einfluß seinem Nachfolger vererben. Jeder muß ihn sich neu erarbeiten. Hierin liegt fraglos ein großes Übel. Einfluß und Ansehen müssen dem Amte eigen sein und nicht dem jeweiligen Inhaber. Unendlich große Arbeitskraft, die besser den Berufsaufgaben gewidmet würde, muß für die Sicherung der amtlichen Autorität aufgewendet werden, und man kann fast — eine bittere Ironie steckt darin — sagen, daß der preußische Rabbiner nicht wegen, sondern trotz seiner Stellung Einfluß besitzt.

Wenn nun die Rabbiner Forderungen erheben, so tun sie es mit dem erhebenden Bewußtsein, keineswegs um Standesfragen zu kämpfen. Jede Hebung des Ansehens, jede Mehrung des Rechts bedeutet zugleich eine Stärkung des Judentums, seiner inneren religiösen Kraft und seiner äußeren Geltung. Und nur von diesem Gesichtspunkte aus wollen die Forderungen bewertet sein, die heute — mit nur geringen Abweichungen im einzelnen — von fast allen preußischen Rabbinern ohne Unterschied der religiösen Richtung erhoben werden.

In erster Reihe muß mit dem Begriffe Religionsgemeinschaft Ernst gemacht werden. Nicht darauf kommt es an, daß jeder Jude zu einer Gemeinde gehört, sondern zu einem Rabbinat. Nur so ist die stete religiöse Beeinflussung gewährleistet. Die hierdurch bedingte Einrichtung von Bezirksrabbinaten würde übrigens auch das finanzielle Problem — die Besoldungsfrage in den kleinen Gemeinden — wesentlich erleichtern helfen. Dieser Punkt ist übrigens wohl der einzige, der eine Änderung des Gesetzes voraussetzt. Fast alle anderen Forderungen lassen sich bei einigem guten Willen im Rahmen der bisherigen Verhältnisse durchführen.

Insbesondere gilt das von der Stellung des Rabbiners innerhalb der Gemeinde, die zu einer durchaus unabhängigen ausgestaltet werden muß. Auch die materielle Frage muß insoweit erwähnt werden, als in vielen kleinen und kleinsten Gemeinden Rabbiner im vorgerückten Dienstalter Gehälter beziehen, die sonst in keinem Berufe, der akademische Vorbildung erheischt, zu finden sind. Hier müßte, falls eine Gesamtorganisation nicht Abhilfe schafft, eine Zentralkultuskasse (der Vorschlag rührt von Dr. Kopfstein, Beuthen, her) errichtet werden, die die Rabbiner besoldet oder wenigstens Zuschüsse gewährt. Für alle Gemeinden ist aber neben einer geregelten Pensions- und Reliktenversorgung die eigentlich selbstverständliche lebenslängliche Anstellung zu verlangen, die allein Unabhängigkeit nach allen Seiten sichert. Es ist ein Unding, daß der Vertreter der Religion nicht seinem Gewissen frei folgen kann, ohne im

Fasse eines Konflikts die Aussicht zu haben, daß sein Vertrag nicht erneuert wird und er mit Frau und Kindern hungern kann. Nicht jeder ist ja zum Märtyrer geschaffen, und das Fehlen der lebenslänglichen Anstellung muß daher auf die Festigkeit und die unbeirrte Folgerichtigkeit des Rabbiners, ja auf seinen religiösen Standpunkt und damit auf die Achtung, die er genießt, von der schlimmsten Wirkung sein.

Ebenso wichtig ist nach dieser Richtung auch das Kapitel der sogenannten „N e b e n e i n n a h m e n", der Vergütung für seine Tätigkeit bei Kasualien, die seine Unabhängigkeit von einzelnen Schichten der Gemeindemitglieder, besonders den wohlhabenden, gefährden. Immer mehr hat sich die Überzeugung durchgesetzt, wie unwürdig, ja erniedrigend es für den Rabbiner ist, für Sonderleistungen persönlich entlohnt zu werden. Frei und von kleinlichen Rücksichten unbehindert über der Gemeinde zu stehen, wird ihm bei diesem System fast unmöglich gemacht, und auf der letzten Tagung des Rabbinerverbandes ist von allen Seiten der Forderung zugestimmt worden, daß durch Ablösung dieser Gebühren ein wichtiges Hindernis für das soziale Ansehen des Rabbinerstandes hinweggeräumt werde.

Nach innen hin muß aber dem Rabbiner auch wirklicher E i n f l u ß eingeräumt werden. Es ist fast absurd, wenn heute Kaufleute, Ärzte und Rechtsanwälte in letzter Instanz über rein religiöse Fragen entscheiden, während der sachverständige Rabbiner im besten Falle „gehört" wird. Ob ihm in religiösen Dingen ein u n b e d i n g t e s V e t o zustehen solle, ist auch in seinen Kreisen strittig, nicht aus prinzipiellen, sondern aus taktischen Gründen, da ein Vetorecht nur in der Hand eines Kollegiums gegen den Einfluß subjektiver Stimmungen und Verstimmungen gesichert ist. Freilich verlangen auch seine Gegner, daß die Gewissensfreiheit geschützt werde und daß dem Rabbiner aus dem Festhalten an seinem religiösen Standpunkte kein Nachteil erwachse. Für jeden Fall gehört aber der Rabbiner in den G e m e i n d e v o r s t a n d! Ob mit oder ohne S t i m m r e c h t ist eine rein praktische Frage; vielleicht wird sich das letztere empfehlen, damit er nicht bei Parteikämpfen durch seine Entscheidung festgelegt wird. Aber dort ist sein selbstverständlicher Platz, denn er soll in a l l e n Fragen mitraten! Dem Einwande, daß der Vertreter der Religion nicht sachverständig sei, ist leicht durch den Hinweis auf die c h r i s t l i c h e n Geistlichen zu begegnen, die ja im Vorstande — wie übrigens die Rabbiner in Württemberg auch — sogar den Vorsitz führen. Dann aber wird der Rabbiner von Verwaltungs-, Steuer- und Bauangelegenheiten fraglos mindestens ebensoviel verstehen, wie der Durchschnitt der anderen Vorstandsmitglieder, und in kleinen Gemeinden, wo er durch seine akademische Vorbildung oft der Überlegene ist, wird sogar seine segensreiche Mitarbeit gar nicht zu entbehren sein. Nur wenn er so einen Teil der V e r a n t w o r t u n g trägt, kann ihn die rechte, volle B e r u f s f r e u d i g k e i t erfüllen. In einer Religionsgemeinschaft gibt es n i c h t s, was nicht in einem innerlichen Verhältnis zur Religion stünde, und nur wenn der Rabbiner a l l e s kennt, in a l l e m miträt, und a l l e s mit schaffen hilft, kann er, wie es von ihm verlangt

wird, ein Führer der Gemeinde sein. Unter den heutigen oft unendlich verstimmenden Arbeitsbedingungen ist es geradezu erstaunlich, welche Berufsfreudigkeit unter den Rabbinern herrscht, und sie wird einen Begriff davon geben, was erst geleistet werden würde, wenn die Lust am Schaffen durch eine würdige Stellung angeregt und unterstützt würde.

Wenn nun auch die innerliche Hebung des Standes der Angelpunkt ist, um den alles sich dreht, so sei darum der Eindruck auf die Welt nicht übersehen. Wie soll sie aber dem geistlichen Führer des Judentums die Achtung erweisen, die man in der Judenheit von ihr erwartet, wenn die Voraussetzung der starken inneren Stellung fehlt! Hier muß die Forderung aufgestellt werden, daß der Rabbiner unter allen Umständen in der Öffentlichkeit als Vertreter des Judentums zu gelten habe! Jenes vielbelachte Begebnis, daß beim Kaiserbesuch in der Synagoge einer Großgemeinde sich unter den Vertretern der jüdischen Religionsgemeinde kein Rabbiner befand, hat einen sehr ernsten Kern. Auch in den Augen der Staatsbehörde ist es längst auffällig und befremdlich, daß sie selbst in rein religiösen und in Schulangelegenheiten mit Laien verhandeln muß. Was in Süddeutschland selbstverständlich ist, sollte auch in Preußen möglich sein, und dem Ansehen des Judentums würde es ebenso dienlich sein wie den von ihm erhobenen Forderungen, wenn die religiöse Körperschaft der Welt gegenüber durch die Diener der Religion vertreten würde.

In einer Zeit, die mit so unendlich vielen traditionellen Ungerechtigkeiten aufräumt, sind die politischen Grundlagen für eine radikale Änderung der bestehenden Zustände gewiß vorhanden, und der religiöse Aufschwung der Zeit — trotz des Skeptizismus, in den uns der Rückschlag des Weltkrieges versetzt hat, ist er unzweifelhaft vorhanden — bestimmt die Richtung. Trotz der festen Hoffnung auf die Einsicht des preußischen Judentums, daß es so nicht weiter gehen kann, wird freilich der Rabbinerstand sein Schicksal selber schaffen und seine Forderungen, die mit den wohlverstandenen Interessen des gesamten Judentums identisch sind, in fest geschlossener Organisation vertreten müssen. Was jetzt als Zusammenfassung der Kräfte vorhanden ist, kann noch keineswegs als ideal bezeichnet werden. Die tief empfundene Not hat aber bereits belebend gewirkt, und im Rabbinerverbande gewinnt eine zielbewußte Strömung allmählich die Oberhand, die eine Erfüllung seines Programms für die dringendste Reformaufgabe im preußischen Judentum ansieht. Besonders die junge Generation weiß, um was es geht, und sie ist fest entschlossen, unbeirrt ihren Weg zu gehen. Schon beginnt man in den Gemeinden, manchen Wünschen mit besserem Verständnis zu begegnen, und so darf man hoffen, daß der Rabbiner ohne Kampf und ohne verstimmende Gegensätzlichkeiten auf dem Wege friedlicher Verständigung durch die überzeugende Kraft seiner Forderungen einen Sieg erringen wird, der zugleich auch ein Sieg für die gesamte deutsche Judenheit sein wird.

Die außenpolitische Bedeutung der nationaljüdischen Bewegung

Von Max Cohen, Reuß
Mitglied des Reichstags

Die Riesenwellen des Weltkriegs haben im Osten Europas eine ganze Anzahl kleinerer, bisher unterdrückter Nationen, in die Möglichkeit nationaler Selbständigkeit gehoben. Finnländer und Polen, Esten und Letten, Litauer und Ukrainer und schließlich auch die Juden verlangen das Recht der nationalen Selbstbestimmung und hoffen, daß der Friede es ihnen bringen wird. In Westeuropa ist man im allgemeinen über die nationalen Wünsche der verschiedenen osteuropäischen Nationalitäten nicht allzu gut unterrichtet, am schlechtesten über die der Juden. Trotzdem es eine nationaljüdische Bewegung nicht erst seit gestern gibt und die zionistische Propaganda auch westlich der Weichsel nicht ohne Wirkung geblieben ist. Allmählich ist das etwas besser geworden. Freilich: kein Ereignis hat den nationalen Forderungen der Juden einen so starken Antrieb gegeben wie der gegenwärtige Krieg, der für das Bekanntwerden ihres Wollens und für die Zunahme ihrer Anhänger mehr fertig gebracht hat, als ein Jahrzehnt ruhiger Entwicklung. Auch in bisher gänzlich teilnahmlosen Kreisen zeigt man steigendes Interesse sowohl für die Forderungen des Ostjudentums im allgemeinen als auch für die speziellen Bestrebungen des Zionismus. Wenn man auch noch nicht davon sprechen kann, daß in deutschen politischen Kreisen das Recht des Ostjudentums auf Anerkennung seiner eigenen und besonderen Nationalität durchweg zugestanden wird, so hat sich doch in der letzten Zeit eine große Wandlung in der Auffassung vieler vollzogen. Die Tatsachen dieses Krieges haben jüdischen und nichtjüdischen Kreisen Deutschlands, die früher allem Nationaljüdischen feindlich gegenüberstanden, für alles Nationale erheblich die Sinne geschärft. Die Unterhaltung auch über die nationaljüdische Bewegung ist in Deutschland in Fluß gekommen, und es gibt mehr als einen ernsthaften und einflußreichen Politiker, der es bedauert, daß man den Juden Polens nicht mehr Entgegenkommen gezeigt hat. Wenn nun auch nicht alle Diskussionen, die diesem Gegenstand gewidmet werden, an die breite Öffentlichkeit gelangen, so spielt er dennoch in manchen politischen Erwägungen maßgebender Kreise eine Rolle, die sicherlich von einiger Bedeutung ist. Das ist immerhin schon etwas, und, gemessen mit den Maßstäben früherer Zeiten, vielleicht sogar eine ganze Menge. Und man darf diesen Fortschritt, auch wenn er manchem ungenügend erscheint, immerhin mit Befriedigung feststellen. Denn wer wollte verkennen, daß für die an erster Stelle handelnden Völker des Weltdramas die Judenfrage nicht in der vordersten Linie stehen kann? Allerdings wird ihre Bedeutung dadurch gehoben, weil es in allen am Krieg beteiligten Ländern (und ebenso in den neutralen) zahlreiche politisch und wirtschaftlich einflußreiche Leute gibt, die den nationalen Wünschen des Judentums besonderes Interesse entgegenbringen. Einmal, weil sie

selbst Juden oder Freunde der Juden sind, ein andermal, weil sie die Erfüllung der jüdischen Bestrebungen für besonders wichtig halten und ganz bestimmte Hoffnungen an ihre Verwirklichung knüpfen.

Dies letztere ist zweifellos auf der Seite der Entente der Fall. Schon im Frieden ist im internationalen Spiel die Kenntnis und Ausnützung möglichst vieler (vor allem der wichtigen) Tatsachen von großer Bedeutung. Erst recht aber, wenn es sich, wie jetzt, darum handelt, in einem sich seinem Ende zuneigenden Kriege von ungeheuren Dimensionen und wirtschaftlich-politischen Folgen, alles das zusammenfassen, was der eigenen Stellung von Vorteil sein könnte. Es soll hier nicht im allgemeinen darüber gesprochen werden, ob diese Dinge den Mittelmächten oder der Entente im großen und ganzen besser gelungen sind. Vielmehr soll an dem einen Fall gezeigt werden, um wie vieles besser unsere Gegner, vorab die Engländer, die nationalen Bestrebungen des Judentums für ihre Zwecke auszunützen verstehen als Deutschland und seine Verbündeten. Mit dem Schlagwort vom Selbstbestimmungsrecht der Völker wird von der Entente sicherlich recht viel Unfug verübt. Und die von den Bolschewiki in Petersburg enthüllten Geheimakten haben auch auf diesen Teil der Ententearbeit ein lehrreiches Schlaglicht geworfen, so daß wir heute eine Fülle von Beweisen dafür haben, daß unseren Feinden das Selbstbestimmungsrecht der Völker in erster Linie ein Mittel ist, ihren besonderen Kriegszwecken nützlich zu sein. Indessen kann man nicht leugnen, daß es ihnen mancherlei gute Dienste geleistet und allerhand Sympathien verschafft hat.

Einer der letzten Ententeschachzüge auf diesem Feld war die Veröffentlichung des Briefes, den der englische Minister für auswärtige Angelegenheiten, Balfour, am 2. November dieses Jahres an Lord Rothschild gerichtet hat. In diesem Briefe teilt Balfour mit, daß die britische Regierung eine Sympathieerklärung für die zionistischen Bestrebungen angenommen habe und die Schaffung einer nationalen Heimstätte in Palästina für das jüdische Volk mit Wohlwollen betrachte, und daß sie die größten Anstrengungen machen werde, um die Erreichung dieses Zieles zu erleichtern. Diese britische Regierungserklärung ist sicherlich durchaus ernst gemeint und nicht, wie vielerorts anfänglich geglaubt wurde, eine bloße Mache. Es versteht sich freilich von selbst, daß diese Stellungnahme der englischen Regierung nicht etwa aus besonderer Vorliebe für das Judentum, sondern aus wohlerwogenem eigenem Interesse heraus erfolgt ist. Erstens möchte man die vielen einflußreichen Juden in allen verbündeten, aber auch in den neutralen Ländern (vielleicht hat man dabei auch an Rußland gedacht) für speziell englische Zwecke gewinnen. Dann aber will man, unter der Voraussetzung, daß die eroberten Gebiete der Türkei nicht mehr geräumt werden, in dem für die englischen Pläne geographisch so günstig gelegenen Palästina einen England ergebenen jüdischen Staat schaffen, der eine der wichtigsten Übergangsstellen des europäisch-afrikanischen Verbindungswegs mit Indien zu bewachen hätte. Die Sicherstellung der Wege von

Kairo—Suezkanal—Palästina—Mesopotamien nach Indien und von Kairo nach dem Kap der guten Hoffnung durch rein englisches oder das Gebiet von England völlig abhängiger Staaten, ist eines der Hauptkriegsziele (vielleicht das wichtigste) der großbritannischen Regierung. Diesem Kriegszweck vor allem soll die erwähnte englische Regierungserklärung zugunsten des Zionismus dienen. Daß die Durchsetzung dieses englischen Kriegsziels das Deutsche Reich, auch bei sonst günstigem Kriegsausgang, auf das allerschwerste treffen würde, das weiß in Deutschland heute jedermann. Erobert hat England die für diesen Zweck in Betracht kommenden Gebiete nunmehr allesamt, man darf indes zuversichtlich hoffen, daß es sie nicht behalten wird. Aber, wie dem auch sei: das Beispiel zeigt, wie großangelegt England seine weltpolitischen Pläne vorbereitet und seine auswärtige Politik betreibt. Man wird zugeben müssen, daß das wirklich Politik auf lange Sicht hinaus ist, eine Politik, die alle wichtigen Faktoren in Rechnung stellt und ausnützt für den Fall, daß sie gelingt, ohne sich eine Blöße zu geben, wenn sie mißlingen sollte.

Nun wäre man eigentlich zu fragen versucht, weshalb die Mittelmächte nicht bereits lange vor den Engländern eine ähnliche offizielle Erklärung veröffentlicht haben; sie hätten damit einen Wind in die Segel bekommen, der jetzt die des stärksten und gefährlichsten Gegners steift. In Deutschland hätte man die Bedeutung der nationaljüdischen Bestrebungen ebenso rechtzeitig erkennen und ausnützen können wie in England. Und man würde, wenn man es getan hätte, oder wenn man es jetzt noch täte, den ungeheuren Vorteil der größeren Aufrichtigkeit auf seiner Seite haben. Ohne Zweifel ist es für Großbritannien leichter über türkisches Gebiet zu verfügen als für Deutschland. Großbritannien will die Türkei zerschlagen und aufteilen, Deutschland aber will sie, im Gegensatz hierzu, erhalten und kräftigen. Aber gerade deshalb würde eine Erklärung der verbündeten Mittelmächte für die zionistischen Wünsche in Palästina von großer Tragweite sein. Denn die jüdische Kolonisationsarbeit in Palästina ist heute bereits von wirtschaftlichem Nutzen für die Türkei. Sie würde jedoch, von den Türken planmäßig gefördert, für den ottomanischen Staat eine außerordentliche wirtschaftliche und politische Stärkung sein. Von dem wirtschaftlich-finanziellen Ergebnis der bisher nur spärlichen jüdischen Besiedelung ganz abgesehen: wie würden aber die Dinge stehen, wenn Palästina einmal von einer Million oder auch von zwei oder noch mehr Millionen jüdischer, dem türkischen Staat ergebener Bürger, bewohnt wäre? Denn auf die feste Zugehörigkeit eines jüdischen Palästinas zum türkischen Gesamtstaat können die Türken unbedingt rechnen. Zwar erstreben die Juden dort eine kulturelle Autonomie und eine gesicherte jüdisch-nationale Entwicklung. Aber nur i n n e r h a l b, n i c h t a u ß e r h a l b des türkischen Gesamtstaates. Denn die Zionisten wissen sehr wohl, daß die nationale Selbständigkeit im Rahmen eines größeren Staatenverbandes für eine kleine Nation die heute einzig mögliche Form wirklicher Selbständigkeit sein kann. Ohne den Rückhalt, den der größere Gesamt-

staat dem kleineren Volke gibt, ist eine wahre nationale Selbstbestimmung für dieses auf die Dauer gar nicht mehr denkbar. Das gilt natürlich nicht nur für das jüdische Volk, sondern ebenso für all die kleinen Nationen, die jetzt nach dem Selbstbestimmungsrecht verlangen.

Wenn man nun auch begreifen kann, daß die türkischen Staatsmänner das Wort von der kulturellen Autonomie nicht allzusehr lieben, da dies der Anfang war, der zum Verlust ihres europäisch-balkanischen Besitzes führte, so liegen die Dinge doch heute wesentlich anders. Heute muß mit den Erfahrungen dieses Krieges gerechnet werden, die in der Frage des Selbstbestimmungsrechts der kleinen Nationen nur in dem oben erwähnten Sinne wirken können. Und außerdem ist es, wie gesagt, gar nicht der Wunsch des Zionismus, Palästina vom türkischen Reich loszulösen; in zionistischen Kreisen ist man realpolitisch veranlagt und Gegner separatistischer Bestrebungen. Mit den Balkanstaaten war es seinerzeit eine ganz andere Sache; die Lebensbedingungen für ein jüdisches Palästina sind von denen der Balkanvölker aber auch wesentlich verschieden.

Für die Türkei ist noch ein Umstand von großer Bedeutung. Palästina ist vorläufig von wenig Juden (etwa 70—80 000), aber von sehr viel mehr Arabern (etwa 500—600 000) bewohnt. Diese Araber sind bekanntermaßen in ihrer großen Mehrzahl türkenfeindlich und den gut zahlenden Engländern zugeneigt, und, aller Voraussicht nach, wird das so bleiben. Eine starke jüdische Besiedlung liegt daher im direkten Interesse der Türkei; nur auf diese Weise kann sie damit rechnen, das heute nur lose mit dem Ottomanenreich zusammenhängende Gebiet wieder an sich zu fesseln und erheblichen finanziellen Gewinn aus ihm zu ziehen. Die Türkei kann in der Tat gar nichts besseres für ihre eigenen Zwecke tun, als die jüdische Kolonisation mit allen Mitteln zu fördern. Denn sie würde dadurch nicht allein einen zahlenmäßig beträchtlichen Zuwachs an loyalen, dem türkischen Gesamtstaat ergebenen Bürgern erhalten, sondern auch eine neue Blüte des wirtschaftlich jetzt noch unbedeutenden palästinischen Gebiets erleben, die für die Erstarkung der gesamttürkischen Wirtschaft von allergrößtem Nutzen sein müßte. Geeignetere Elemente zur wirtschaftlichen Erschließung Palästinas als die Juden kann es überhaupt nicht geben. Das beweisen einmal die bisherigen Ergebnisse der Arbeit der ganz auf die eigene Kraft angewiesenen, ohne jegliche behördliche Hilfe schaffenden Kolonisten. Zweitens aber ist es gewiß, daß den Menschen, deren höchste Sehnsucht es ist, an bestimmter Stätte leben und arbeiten zu können, die Erfüllung dieser Sehnsucht Kraft und Lust zum Schaffen verdoppeln muß. Diese Tatsache finden wir überall im Leben bestätigt. Und wenn sie schon im allgemeinen richtig ist, so muß sie um so stärker in diesem besonderen Fall wirken, wo für Zehntausende und Aberzehntausende von Juden das Palästinaziel höchste Erfüllung religiösen und all ihres anderen gefühlsmäßigen Empfindens bedeutet. Palästina ist ihnen das Land der Väter, die Heimat, aus der widriges Geschick sie einstmals vertrieben hat, die wiederum zu besitzen und neu aufzubauen alle Kraft hergegeben werden wird.

Auch darauf muß noch aufmerksam gemacht werden, daß ein kultiviertes und wirtschaftlich aufblühendes Palästina für Deutschland von sehr großer Bedeutung sein würde. Von sehr viel größerer wahrscheinlich, als die meisten anderen, Palästina an Umfang vielfach übertreffenden vorderasiatischen Gebiete, deren Bewohner nicht die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des jüdischen Stammes haben. Es dürfte der deutschen Diplomatie kaum sehr schwer fallen, der befreundeten türkischen die Einsicht beizubringen, daß der bisherige türkische Besitz an Palästina doch recht fragwürdiger und äußerlicher Natur war, daß aber die wirtschaftliche Arbeit eines kulturell autonomen Judenvolks dieses Gebiet zu einem der erfreulichsten Besitztümer der Türkei zu gestalten vermöchte. Die Hauptsache ist, daß endlich Türkei und Mittelmächte etwas Ernsthaftes in dieser Sache tun, und es nicht dabei bewenden lassen, daß ihre Staatsmänner hie und da in politischen Gesprächen, die die Öffentlichkeit nicht erreichen, sagen, daß auch ihnen die zionistischen Bestrebungen nicht unsympathisch seien. Das ist vollkommen ungenügend, besonders jetzt, nach der Einnahme Jerusalems durch die Engländer und der emsigen Tätigkeit der Entente in dieser Sache. Vor kurzem ging durch die Zeitungen die Nachricht, daß zwischen England und den anderen Ententemächten bereits seit Anfang Oktober Verhandlungen stattfänden über die endgültige Form des in Palästina zu errichtenden jüdischen Staates, dessen Grundgedanken sämtliche Mächte bereits zugestimmt hätten. Von amerikanischer Seite seien für die Durchführung dieser Pläne gewaltige Geldmittel fest zur Verfügung gestellt worden. Diese Mitteilungen über den von Entente-Gnaden zu errichtenden jüdischen Staat klingen durchaus glaubwürdig, und der Fall Jerusalems wird unsere Gegner zu weiterer Tätigkeit anspornen. Und man darf nicht außer acht lassen, daß der Engländereinzug in Jerusalem, so unbedeutend er auch für den weiteren Gang und des Ende des großen Kampfes sein mag, ein Ereignis von welthistorischer Bedeutung ist, das die britische Diplomatie nach allen Richtungen hin auszunützen nicht versäumen wird.

Nun ist ja, wie österreichische Zeitungen berichtet haben, am 18. November Dr. Hantke, Mitglied des Zionistischen Aktionskomitees, vom Grafen Czernin empfangen worden. Der Minister habe sich, so heißt es, von den politischen Aufklärungen Dr. Hantkes sehr befriedigt erklärt und ihm die Unterstützung der österreichisch-ungarischen Regierung bei der Türkei für die zionistischen Bestrebungen zugesagt. Das ist sicherlich ein Fortschritt. Aber wo bleibt Herr von Kühlmann, wo bleibt der türkische Minister des Auswärtigen, und wo bleibt vor allen Dingen eine gemeinsame und offizielle Erklärung der Türkei und ihrer Verbündeten von der positiven und klaren Natur, wie sie der Brief Balfours an Lord Rothschild darstellt? Das ist es, was jetzt nottut, und das auf die Juden der ganzen Welt (man denke auch besonders an die russischen) den größten Eindruck machen mußte. Eine solche Erklärung würde sicherlich von recht guten Folgen für die Mittelmächte sein und ihren Interessen sowohl wie den speziellen der Türkei aufs beste dienen.

Zum Schluß noch eine Bemerkung von meinem besonderen Standpunkt als sozialdemokratischer Politiker. Wir deutschen Sozialisten haben von jeher und grundsätzlich der Unterdrückung von Völkern und Volksstämmen feindlich gegenübergestanden und das Selbstbestimmungsrecht der Nationen stets anerkannt. Wir stehen daher selbstverständlich den Forderungen nach nationaler und kultureller Selbstbestimmung der Juden in den Ländern jüdischer Massensiedlung sowohl, als auch dem Streben des jüdischen Volkes nach Schaffung eines nationaljüdischen Zentrums in Palästina freundlich gegenüber. Als deutsche Sozialisten, die die wirtschaftliche Bedeutung aller vorderasiatischer Gebiete für Deutschland kennen, haben wir doppelte Veranlassung dazu. Natürlich müssen wir wünschen, daß die territoriale Zugehörigkeit Palästinas zur Türkei durch die zionistischen Bestrebungen nicht in Frage gestellt wird. In diesem wichtigen Punkt sind die Auffassungen der Hauptbeteiligten, von denen der Ententepolitiker abgesehen, ja die gleichen. Man darf also wohl endlich erwarten, daß die für Deutschland und seine Verbündeten nützliche nationaljüdische Bewegung überall die Förderung erfährt, die sie verdient. Die zionistische Bewegung ist, im Grunde genommen, deutsches Produkt. Ihre hauptsächlichsten geistigen Väter und Führer waren Deutsche. Auch heute noch ist der Sitz des Aktionskomitees in Berlin. Und es ist nicht unbedingt nötig, daß die deutsche Diplomatie sich auch die nächstliegenden Dinge entgehen läßt, die weiterliegenden entgehen ihr schon ganz von selber.

Zeit ists . . . Ps. 119, 126

Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks

An Hermann Cohen

Von Franz Rosenzweig, im Felde

Hochverehrter Herr Geheimrat,

wenn ich mich mit den folgenden Gedanken und Meinungen schriftlich an Sie wende, so geschieht es, weil die Aussicht, sie Ihnen in näherer Zeit mündlich vorzutragen, gering und ungewiß ist. Zurückhalten mag ich sie nicht länger; das Leben ist kurz und der Augenblick kostbar. In Ihre Hand aber lege ich sie, als in die Hand des Mannes, den der bislang noch weit überwiegende Teil der deutschen Judenheit, welcher sein Judentum irgendwie im Rahmen der deutschen Volks- und Staatsgemeinschaft auszuwirken gedenkt, als seinen geistigen Führer ehrt. Denn mag diese Ansicht des Judentums bejaht oder verneint werden — zur Erkenntnis dessen, was der Augenblick verlangt, ist sie die allein taugliche Voraussetzung. Nur auf dem „Boden der gegenwärtigen Zustände" läßt sich machen, was die hier vorgelegten Gedanken eingestandenermaßen machen wollen und sollen: Politik.

---

*) Die folgenden Darlegungen bilden die Einleitung zu einer im Verlage der „Neuen Jüdischen Monatshefte" erschienenen, mit viel Sachkenntnis und Wärme verfaßten Broschüre. Preis kart. M. 1.—.

Das Problem einer jüdischen Erziehung verengert sich auf dem Boden der, mindestens bisher, herrschenden deutschen Zustände zu dem Problem des jüdischen Religionsunterrichts. Dieses wiederum verengert sich bei der überwiegenden Stadtsässigkeit und der ungewöhnlichen Gesellschaftsschichtung der deutschen Judenheit wesentlich zur Frage nach dem jüdischen Religionsunterricht auf der höheren Schule, dem Gymnasium, Realgymnasium und der Ober-Realschule. In weiten und gerade den einflußreichsten Kreisen haben sich die Dinge so entwickelt, daß die beiden meist nur einige Jahre lang besuchten „Religionsstunden" neben einigen Predigten zu den hohen Feiertagen die beinahe einzige Quelle für das „jüdische Wissen" des künftigen Justiz-, Sanitäts-, Kommerzienrats bilden. Die Aufgabe, hier Abhilfe zu schaffen, ist längst erkannt und seit einiger Zeit ernstlich in Angriff genommen. Allerdings, wie mir scheint, nicht im vollen Gefühl ihrer Eigentümlichkeit und infolgedessen nicht in grundsätzlicher Klarheit und Einsicht.

Die Beschlüsse der Rabbinerversammlung, die im Sommer 1916 über diese Dinge verhandelte, legen bewußt oder unbewußt die Vorstellung zugrunde, als ob hier, abgesehen von den äußeren organisatorischen Mißständen, hauptsächlich nur die Schwierigkeit bestünde, die für den christlichen Religionsunterricht allerdings die eigentliche ist: die Schwierigkeit, eine Entwicklung des Gemüts durch, man mag sich stellen wie man will, immerhin letzthin lehrhafte Mittel, kurz gesagt durch Beeinflussung des Verstandes zu erreichen. In Wahrheit ist aber das Problem des jüdischen Religionsunterrichts ein ganz anderes. Es geht nicht um die Schaffung eines gefühlsmäßigen Mittelpunkts für den Kreis der Weltdinge, in den die übrigen Lehrfächer den Schüler einführen, sondern um nichts Geringeres, als um die Einführung in eine eigene, der übrigen Bildungswelt gegenüber wesentlich selbständige „jüdische Sphäre". Diese Sphäre ist für die hier in Frage kommenden Teile der deutschen Judenheit, die den bewußt jüdischen Charakter des Hauses allermeist schon in einer der letzten drei Generationen preisgegeben haben, einzig noch gegeben in der Synagoge. Die Aufgabe des Religionsunterrichts kann hier also nur die sein, zwischen den Institutionen des öffentlichen Gottesdienstes und dem Einzelnen die von selber, d. h. „von Haus aus", überhaupt nicht mehr vorhandene Fühlung herzustellen.

Die Aufgabe erscheint zunächst, dem hohen Begriff einer „religiösen Erziehung" gegenüber, kleinlich und beschränkt. Wer aber eine Vorstellung davon hat, wie sehr unsere gottesdienstlichen Einrichtungen Filter und Sammelbecken zugleich bedeuten für alles, was sich in unserer dreitausendjährigen Geistesgeschichte im innersten jüdischen Sinn als fruchtbar und kräftig erwiesen hat, der wird wissen, daß in dem scheinbar eng gezogenen Kreis der Aufgabe alles Wünschbare beschlossen ist. Mag, um bei den literarischen Zeugnissen zu bleiben, mag das biblische Schrifttum des Altertums Quelle und Grund alles lebendigen Judentums sein, mögen wir im talmudisch-rabbinischen der späteren Zeit seine Enzyklopädie, in dem philosophischen seine feinste Sublimierung sehen, — Extrakt und Kompendium, Handbuch und Gedenktafel dieses ganzen geschichtlichen Judentums bleiben dennoch der Siddur und die

Machsorim. Wem diese Bände kein versiegeltes Buch bedeuten, der hat das „Wesen des Judentums“ mehr als erfaßt, er besitzt es als ein Stück Leben in seinem Innern, er besitzt eine „jüdische Welt“.

Dies Wort wird uns weiter führen. Er kann eine jüdische Welt besitzen, aber ihn umfängt in jedem Fall eine andere, eine unjüdische. Am zweiten, an der Tatsache, ist nichts zu ändern, soll wenigstens nach dem Willen unserer Mehrheit nichts geändert werden; das erste, die Möglichkeit, soll nach dem Willen dieser selben Mehrheit wirklich, aufs neue wirklich werden. Aber eine Welt „besitzen“ bedeutet nicht: sie innerhalb einer anderen, die den Besitzer selbst umschließt, besitzen; so ist es für den Deutschen möglich, eine fremde, antike oder moderne Kultur zu besitzen, eben weil und insofern sie der Gesamtwelt, die ihn umschließt, gleichfalls angehört; deswegen wird er sie, ohne aus seiner eigenen Welt herauszutreten, sich aneignen können, etwa auch ohne ihre Sprache zu verstehen; denn er wird sie, geistig verstanden, immer nur in einer Übersetzung aufnehmen, nämlich eben übersetzt in die „Sprache“ seiner Welt; und alte wie neue Erfahrung zeigt, daß es durchaus nicht gerade die Sprachkenner im Wortverstande sind, die fremde Kulturen in diesem Sinne „besitzen“. Anders, ganz anders bei unserer Frage. Zwar gehört die Welt, die hier anzueignen ist, in gewissem sehr bedeutendem Sinn auch zu den Grundkräften der umgebenden Welt, aber gerade in diesem Sinne soll sie hier nicht angeeignet werden. Nicht als Vorstufe, nicht als Element jener anderen umschließenden Welt dürfen wir unsere ureigene jüdische Welt erfahren. Ein jeder andere darf und soll das, wir nicht. Uns ist das Judentum mehr als eine Kraft der Vergangenheit, eine Merkwürdigkeit der Gegenwart, uns ist es das Ziel aller Zukunft. Weil aber Zukunft, darum eine eigene Welt; unbeschadet und ungeachtet der Welt, die uns umgibt. Und weil eine eigene Welt, darum auch in der Seele des Einzelnen verwurzelt mit einer eigenen Sprache. Der Deutsche, auch der Deutsche im Juden, kann und wird die Bibel deutsch — luthersch, herdersch, mendelsohnsch — lesen; der Jude kann sie einzig hebräisch verstehen. Und mag hier noch ein Nebeneinander von Möglichkeit gelten, eben weil hier der gemeinsame Besitz der beiden liegt, — für die Sprache des jüdischen Gebets gilt es ganz zweifellos und eindeutig: sie ist unübersetzbar. So wird es hier nie sein Bewenden haben können mit der Vermittlung des literarischen Stoffs; das Schulzimmer wird immer nur der Vorraum sein, aus dem der Weg zur Teilnahme am Kult der Gemeinde führt. Das lebendige tätige Verständnis des Gottesdienstes ist der Faden, an den kristallgleich sich ansetzen kann, was dem Judentum zu seiner Fortdauer allezeit nottut: eine jüdische Welt.

Von solchen Voraussetzungen aus sei nun zunächst ein Bild entworfen, wie dieser Unterricht sich gestalten und gliedern möge. Nicht daß ich dächte, hier irgend Endgültiges zu geben; aber nur eine entschlossen einseitige, wenn auch bloß vorläufige, Wahl zwischen dem Mancherlei des Möglichen kann die Deutlichkeit gewährleisten, die zur Verständigung erforderlich ist. Das Bild gehe voran; alles was zu seiner Verwirklichung unter den heutigen Umständen gehört — und wir werden sehen, daß es nichts Geringes ist —, wird ihm folgen.

Die Judenfrage in der Internationale*)

Von Helene Hanna Cohn, München

Das Friedensmanifest, das die Abgesandten der skandinavischen Länder und Hollands im Auftrage des Organisationskomitees der Stockholmer Sozialistischen Konferenz an die der Internationale angehörigen Parteien gerichtet haben, enthält die folgenden Forderungen:

„Internationale Lösung der Judenfrage: Personalautonomie in den Gebieten Rußlands, Österreichs, Rumäniens, Polens, wo die Juden in geschlossenen Massen wohnen; Schutz der jüdischen Kolonisation in Palästina."

Ferner wird bei der Forderung der Errichtung eines freien, unabhängigen Polens die Notwendigkeit der „Sicherung der wirtschaftlichen Entwicklung und Autonomie der jüdischen und anderen nationalen Minoritäten" betont.

Dieses Programm besagt, daß das Organisationskomitee die Juden als eine besondere Nation anerkennt und dem Sozialistenkongreß, der über kurz oder lang ja doch einmal zustande kommen muß, aufgeben wird, sich mit der Judenfrage als einem nationalen Problem zu befassen. Wird das erreicht, so findet ein alter Streit seine endliche Lösung, dessen Verlauf nicht nur für die Entwicklung des Judentums, sondern auch für diejenige der Internationale von Bedeutung ist. Die Behandlung der Judenfrage durch die Internationale würde nämlich einen deutlichen Beweis bilden für die immer stärker werdende Nationalisierung sowohl des Judentums wie auch der sozialdemokratischen Parteien. Die Aufnahme der Judenfrage in das Friedensprogramm wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht die Weltanschauung der jüdischen Nationalisten über diejenige der jüdischen Assimilanten gesiegt hätte; sie wäre aber auch nicht möglich gewesen, wenn die sozialdemokratischen Parteien nicht immer mehr von der Anerkennung des Staatenprinzips zu derjenigen des Nationalitätenprinzips übergegangen wären.

Die Nationalisierung des Judentums und die Nationalisierung der Sozialdemokratie haben sich in den letzten beiden Jahrzehnten als zwei gleichzeitige, aber voneinander unabhängige Strömungen entwickelt. Sie haben sich jedesmal berührt, wenn auf sozialdemokratischen Kongressen die Frage der Vereinigung jüdischer Arbeiterorganisationen zu einer besonderen Sektion in der Internationale aufgeworfen wurde, waren aber bis jetzt beide zu schwach, um eine Bejahung dieser Frage und damit eine Anerkennung der Juden als einer besonderen Nation herbeizuführen.

Bei einem Überblick über das frühere Verhältnis zwischen Internationale und jüdischer Arbeiterschaft läßt sich ihrer beider Entwicklung zum Nationalismus deutlich verfolgen.

---

*) Wir bringen diese überaus aktuelle Darstellung anstatt der Umschau, die in dem nächsten Heft wieder fortgesetzt wird. D. Red.

In der alten Internationalen Arbeiterorganisation, die von 1864 bis 1873 bestand, hatte es nur eine einzige Partei, nämlich die Internationale Partei gegeben, in die sich die proletarischen Verbände ohne Rücksicht auf ihre Nationalität einfügten. Erst als sich dieses System aus äußeren Gründen, hauptsächlich mit Rücksicht auf die Sprachenfrage, als unpraktisch erwiesen hatte, ging man zu einer Gruppierung der in der Internationale vertretenen Verbände nach Gesichtspunkten der gemeinsamen Sprache und Kultur über. In das Memorandum des Eisenacher Kongresses wurde zwar schon 1869 der Satz aufgenommen: „Der wirkliche Kreis einer nationalen Zentralbehörde wird nicht durch Staatsgrenzen beschränkt, sondern dehnt sich nach dem Gebrauch der respektiven Sprache aus“; doch fand dieser Grundsatz noch keine konsequente Anwendung. Erst nach der 1889 erfolgten Neuordnung der Internationale als einer Zusammenfassung von nationalen Sektionen machte sich ein Übergang vom Staatenprinzip zum Nationalitätenprinzip geltend.

Von denjenigen Völkern, die nach diesem Prinzip zu behandeln waren, wurden zuerst die Polen als eine besondere Nation anerkannt: dann folgten Tschechen, Finnländer und Armenier, wobei man allerdings durch Begriffsformulierungen wie „früherer Staat“, „historische Provinz“, „Kronland“ usw. bewies, daß man den Begriff der Nationalität noch immer von territorialen Bedingungen abhängig machte. Den Ukrainern, Kroaten, Litauern und Juden wurde das Recht auf eine besondere nationale Sektion nicht eingeräumt, obgleich dies im Widerspruch zu der sich ständig befestigenden Anerkennung des Nationalitätenprinzips im Gegensatz zum Staatenprinzip stand, die in einem 1906 gefaßten Beschluß klar und deutlich ausgesprochen war. („Als Nation wird jede Gruppe von Individuen anerkannt, die einer Regierung untertan sind, doch kann das Büro in Ausnahmefällen auch solche Gruppen von Individuen als Nation anerkennen, bei denen das Streben nach Autonomie und nach moralischer Einheit als Resultat einer langen historischen Tradition noch fortlebt, ungeachtet ihrer Abhängigkeit von einer oder mehreren Regierungen“).

Auf die Juden hätte dieser Grundsatz unbedingt Anwendung finden müssen, was sich in der Zulassung einer besonderen jüdischen Sektion zur Internationale ausgesprochen hätte, wenn nicht der internationale Standpunkt gerade von jüdischen Sozialdemokraten scharf bekämpft worden wäre. Schon 1891 hatten Vertreter der jüdischen Arbeiterorganisationen Amerikas eine Erörterung der Judenfrage beantragt, doch war damals das Verständnis für die Tatsache, daß eine Nation ganz unabhängig von territorialen Grenzen existieren könne, noch so unausgebildet, daß die Erörterung abgelehnt wurde.

Auf dem Amsterdamer Kongreß im Jahre 1909 wurden zwar wieder jüdische Angelegenheiten erörtert, doch handelte es sich hier nicht um eine Aufrollung des allweltlichen jüdischen Nationalproblems, sondern um eine Sonderangelegenheit der russischen Sektion. Der „Jüdische Arbeiterbund“ forderte nämlich, um nicht in der Internationale gänzlich unvertreten zu bleiben, Sitz und Stimme in der russischen Sektion, was

ihm als alter revolutionär-sozialistischer Organisation Rußlands auch gewährt wurde — eine Entscheidung, mit welcher der „Bund" zwar einverstanden war, die aber eigentlich die nationale Selbständigkeit der Juden verneinte.

Zu einer erneuten Aufrollung der jüdisch-nationalen Gesamtfrage kam es erst 1907, als die inzwischen entstandenen territorialistischen Organisationen, besonders die Partei der Poale Zion, eine besondere Vertretung in der Internationale und auf dem Stuttgarter Kongreß verlangte. Es ist von typischer Bedeutung, daß diese Forderung damals vom sozialistischen Kongreßbüro als berechtigt anerkannt wurde, später aber auf Betreiben des jüdischen „Bund", der den Anspruch erhob, als einziger Vertreter des jüdischen Proletariats anerkannt zu werden und in dem von den Poale Zion erstrebten jüdischen Gemeinwesen in Palästina eine Stärkung des Imperialismus sah, sowie auf Betreiben deutsch-jüdischer und österreichisch-jüdischer Parteiführer, die das Heil des Judentums in der Assimilation sehen wollten, als nur für die Stuttgarter Tagung gültig ausgelegt wurde.

In dieser Schwebe zwischen Anerkennung und Nichtanerkennung seiner nationalen Besonderheit durch die Internationale hat sich das Judentum seither befunden.

Inzwischen hat der Krieg das allgemeine Verständnis für Nationalitätenprobleme gewaltig gestärkt und besonders in der Sozialdemokratie das Bewußtsein ihrer Verpflichtung gegenüber den kleinen und ungeschützten Nationen gefestigt. Nachdem die Revolution den unterdrückten Völkerschaften Rußlands, darunter auch den Juden, die Anerkennung ihrer besonderen Nationalität gebracht und ihre Ansprüche auf kulturelle Autonomie gewürdigt hat, nachdem gewisse unhaltbare Zustände in der Nationalitätenfrage Österreichs zutage getreten sind und die Ereignisse gelehrt haben, daß auch Nationen, die ihres eigenen Territoriums beraubt sind, nicht aufhören, als Nationen weiterzuexistieren (Belgier, Serben, Montenegriner), wird die sozialdemokratische Internationale das Staatenprinzip endgültig verlassen und zum Nationalitätenprinzip übergehen müssen. Sie wird nicht nur den Ukrainern, Kroaten und Litauern, sondern auch den Juden die Anerkennung als besondere nationale Partei nicht länger versagen können. Im Falle der Juden könnte sie einen abschlägigen Bescheid umsoweniger verantworten, als während des Krieges die Kunde von der eigenen jüdischen Sprache, eigenen Literatur und Presse, von den eigentümlichen sozialen Bedingungen der Juden (z. B. das Kleinhandwerk in Polen, das Schwitzbudensystem in Amerika) in weite Kreise gedrungen ist und sie von dem Vorhandensein eines besonderen jüdischen Nationalcharakters völlig überzeugt haben muß.

Tatsächlich lehrt das Programm des holländisch-skandinavischen Komitees, daß die sozialdemokratischen Parteien bereit sind, mit der Anwendung des Nationalitätenprinzips Ernst zu machen und dieses auch auf die Juden zu erstrecken. Dieses Programm geht sogar weit über das hinaus, was die Anhänger eines Schutzes der kleinen Nationalitäten vor dem Kriege von der Internationale erwarten konnten. Wäh-

rend diese bei einer normalen Entwicklung der Ereignisse heute vielleicht so weit wäre, sich des Proletariats unterdrückter Nationen anzunehmen und dessen nationale Selbständigkeit durch Aufnahme in die Internationale anzuerkennen, haben die in Stockholm Versammelten nicht nur proletarische, sondern auch völkerrechtliche Fragen in den Bereich ihrer Aufgaben gezogen. Im Einklang damit steht der Entschluß, sich nicht nur der jüdischen Arbeiterinteressen, sondern der gesamten Judenfrage anzunehmen und für die Erlangung der jüdischen Nationalrechte zu kämpfen.

Es besteht kein Zweifel, daß sich gerade jüdische Parteiführer aus Deutschland und Österreich auch dieses Mal wieder gegen die Aufrollung der Judenfrage durch die Internationale stemmen werden; auch ist die Haltung des „Bund" gegenüber einer Sektion, welche berechtigt wäre, die Palästinafrage in ihr Programm aufzunehmen, noch nicht ersichtlich. Es ist aber zu erwarten, daß das nationale Bewußtsein sowohl in den Vertretern der Sozialdemokratie wie in der Masse des Judentums inzwischen stark genug geworden ist, um die Widerstände zu überwinden und die Lösung der jüdischen Frage im nationalen Sinne zu ermöglichen. Ist diese Lösung doch eng verknüpft mit dem Grundsatz der proletarischen Internationalität, deren Erzielung heute, da der nationalistische Standpunkt der Überspannung zustrebt, dem Sozialdemokraten doppelt wünschenswert erscheinen muß: „Nur bei einer frei sich entwickelnden Nation ist das erfolgreiche Fortschreiten auf dem Wege zum Sozialismus möglich, und nur zwischen autonomen Nationen ist die Verwirklichung der Internationale denkbar."

Verwandlungen

Von Joseph Budko, Berlin

Wir Juden verstanden uns stets auf das Wandern. Auch diese wanderten, zu dritt: ein Mann und zwei Mädchen. Die Gesichter blaß vor Elend. Hunger und Not haben den Augen einen krankhaften, schwermütigen, mitunter gierigen Glanz verliehen.

„Und wohin denn?" unterbrach ich die unsicheren Schritte des alten Mannnes. Er schien mir nicht antworten zu wollen.

„Nach der Stadtküche!" kam dann ein leises Lispeln aus seinem Munde.

Er ging weiter mit den Mädchen.

Abends. Die Synagoge füllt sich bis auf den letzten Platz. Alle sehen mit Neugierde zur Misrachwand hin. Dort soll er sofort erscheinen, der berühmte Magid aus P. Ein Knabe steht neben mir und erhebt sich fortwährend auf die Zehen, streckt den Hals in die Höhe und beunruhigt mich zudringlich:

„Kommt gleich der Magid?"

„Gewiß — sofort kommt er."

Eine Bewegung — der Magid kommt nun wirklich . . .

Eine imposante Erscheinung! Mut und Selbstbewußtsein im wundervollen Blick der Augen. Das Gesicht verklärt und verinnerlicht. Ehre heischend und erhaben stand seine Erscheinung vor mir . . . Mich ergriff tiefe Ehrfurcht und schmerzliche Wehmut . . . Ich habe doch den selben Mann am Vormittag nach der Stadtküche schleichen sehen . . .

Wunderbar bist du, Volk Israel! Du leidest, aber in der Stunde der Begeisterung, der Hingabe an das Überirdische, weißt du hoch über dein Leid dich zu erheben . . .

Plonsk, 1917.

Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft

Von Hermann Cohen

19. Einheit oder Einzigkeit Gottes

II. Die Schöpfung

Es ist ein Vorzug des Begriffs der Einzigkeit vor dem der Einheit Gottes, daß durch sie das Verhältnis zur Natur und zur Menschenwelt unmittelbar gesetzt wird. Die Natur bleibt kein Rätsel für den Menschengeist, daß er sich nur zu enträtseln vermöchte durch die Annahme, daß Gott selbst in der Natur sich verwirkliche und daher mit der Natur schlechterdings identisch sei. Diese Lehre des Pantheismus ist ja nur als eine Ausflucht zu denken gegenüber der Ratlosigkeit und Unbegreiflichkeit des Daseins der Natur. Die Natur schiene sonst dem Zufall überantwortet, wenn nicht Gott in ihr sich verwirklichte.

Der einzige Gott rettet vor diesem Gedanken der Verzweiflung des Menschengeistes. Die Natur bleibt nicht das Rätsel des Zufalls, und dieses Rätsel braucht nicht seine Lösung zu suchen in einem solchen Gottesbegriffe, der den Unterschied von Gott und Natur aufhebt, sondern die Einzigkeit Gottes wird der Erklärungsgrund für das Dasein der Natur.

Wie der Begriff des Seins überhaupt als Voraussetzung sich bewährt für die wissenschaftliche Erforschung des Werdens, so auch ist die Einzigkeit des göttlichen Seins die notwendige und die fruchtbare Voraussetzung für das Problem der Natur und der Menschenwelt.

Es ist ein wesentliches Moment im Begriffe des einzigen Gottes, daß die Natur und die Menschenwelt ein Dasein erlange. Gott und Natur sind nicht zwei Potenzen, die nebeneinander, geschweige einander gleich, bestehen könnten, sondern die Einzigkeit Gottes hat zu ihrer begrifflichen Konsequenz das Dasein der Natur. *Die Schöpfung ist ein notwendiges Attribut Gottes.*

Die Schöpfung ist daher kein Widerspruch gegen die Vernunft, so wenig als die Einzigkeit Gottes ein solcher Widerspruch wäre. Die Schöpfung ist auch kein Mysterium, das die Erkenntnisweise der Re-

ligion von der allgemeinen wissenschaftlichen Erkenntnis unterschiede: sie ist ein durchaus rationaler Begriff innerhalb der Logik des Seins. Wie die Einzigkeit Gottes in Einklang steht mit dem logischen Substanzbegriff, so auch steht die Schöpfung in Einklang mit dem Seinsbegriffe des einzigen Gottes.

Die Schöpfung ist demgemäß innerhalb der jüdischen Glaubenslehre vorwiegend in diesem Geiste des Rationalismus aufgefaßt und ausgebaut worden. Schon das erste Wort der Schöpfungsgeschichte, mit dem die Bibel beginnt, ist nicht lediglich in der Wortbedeutung des „Anfangs" festgehalten, sondern nach der übertragenen Bedeutung des „Vorzugs" gedeutet worden. Der Anfang gehört noch der Begriffswelt der Kosmogonie an.

Aber selbst der Terminus „Schöpfung im Anfang" ist nicht als maßgebend beibehalten, sondern der der „Erneuerung der Welt" ist ihm zur Seite gestellt worden. Und in das tägliche Gebet ist der Satz aufgenommen worden: „Der erneuert mit seinem Gute an jedem Tage beständig das Werk des Anfangs". Die Beständigkeit der Erneuerung ist somit zum Hauptgedanken gemacht worden, gegen den die Schöpfung im Anfang zurücktritt. Jeder Tag ist ein neuer Anfang. Das Mysterium des Anfangs löst sich auf in das alltägliche Wunder der Erneuerung, mithin in das der Erhaltung der Welt. Der Schöpfer wird zum Erhalter. Die Einzigkeit Gottes vollzieht sich in der göttlichen Vorsehung.

Ein gewaltiger Umschwung vollzieht sich mit dieser Umbildung in dem gesamten religiösen Denken: ein Umschwung, der die Religion von der Mythologie abscheidet und zu wahrhafter Originalität bringt.

Jetzt steht nicht mehr die Schöpfung aus dem Nichts oder etwa aus einer Urmaterie in Frage, sondern das Nichts ist hinweggeschwunden, hat seine Auflösung gefunden in dem Ursprung des einzigen Seins Gottes. Das Nichts bildet nicht mehr das Schreckgespenst der Erkenntnis: die Einzigkeit Gottes ist zum Ursprung geworden für das Dasein der Natur.

Der Ursprung gibt der Schöpfung ihre Bedeutung gegenüber dem Verzweiflungsgedanken von der Idenität Gottes mit der Natur. Nicht identisch ist die Natur mit Gott, aber sie ist die Schöpfung Gottes, und diese Schöpfung erfolgt aus dem Momente des Ursprungs in dem einzigen Sein Gottes.

Indessen ist die Schöpfung Erneuerung und als solche ein Werk der Beständigkeit, die in der Logik Kontinuität heißt. Es bleibt jedoch nicht bei dieser logischen Bedeutung der Erneuerung, in welche die Schöpfung sich verwandelt: in der Erneuerung verwandelt die Schöpfung sich in die Vorsehung. In der Vorsehung aber verwandelt sich die logische Bedeutung der Gottesidee in die ethische Bedeutung, in welcher die eigentliche Grundkraft des einzigen Gottes zu ihrer vollen Entfaltung gelangt.

Der mythische Mensch interessiert sich nur für die Frage nach dem Woher der Welt: mit der Religion tritt diese Frage zurück, wird sie verdrängt von der neuen Frage: wohin? Der Zweck tritt in den

Vordergrund gegenüber der Kausalität. Nicht die Ursache, nicht der Urgrund darf so sehr das Problem des Wissens werden, das alle anderen Fragen verschlingen könnte, sondern die Frage nach dem Zwecke der Natur wird besonders in dem Zwecke der Menschenwelt zur Hauptfrage der menschlichen Erkenntnis.

Und diesem Zwecke der Natur, diesem Zwecke der Menschenwelt dient der einzige Gott als der einzige Erhalter, als die einzige Vorsehung der Natur und der Menschenwelt. Die Vorsehung ist es, welche für die Erhaltung, für die Erneuerung der Natur allem seinen Zweck setzt. Ohne diesen Zweck gewänne die Welt keinen Sinn.

Oder hätte es etwa schon einen Sinn, wenn der Pantheismus aller Zeiten dekretiert, daß Gott und Welt identisch seien? Gibt diese Identität der Natur mit Gott auch nur der Natur einen wahrhaften Sinn? Sie kann ihr keinen geben, so wenig diese Identität dem göttlichen Sein einen wahrhaften Sinn gibt.

Nicht die Identität von Gott und Natur, sondern die Vorsehung Gottes für die Natur, sie erst gibt der Natur einen Sinn. Und in diesem Sinne der Welt leuchtet zugleich der wahre Sinn des einzigen Gottes auf.

Die mythologische Erkenntnisweise, die sich weithin auch in der Theologie fortsetzt, bleibt an dem logischen Interesse haften, an der Frage nach dem Woher der Welt. Da bleibt die Schöpfung eine Befugnis der göttlichen Allmacht. Mit der Erneuerung an jedem Tage, welche die Schöpfung in die Vorsehung verwandelt, wird die Gotteslehre zur Teleologie, zur Zwecklehre aller menschlichen Erkenntnis.

Und mit dem Zweck entsteht die Ethik, im Unterschiede von der Logik, der allgemeinen Denkmethode der Wissenschaft. Der Zweckgedanke begründet eine Spezialität in dieser allgemeinen Logik und auf Grund derselben errichtet er ein neues Gebiet der menschlichen Probleme, ein neues Gebiet, welches die Forschung spezialisiert und präzisiert zur eigentlichen Forschung des Menschengeistes und des Menschenwesens in der Menschengeschichte.

Es läßt sich gar gut verstehen, daß der neuere Begründer des Pantheismus, daß Spinoza den Zweckgedanken gänzlich ausrotten will aus dem Arsenal der Erkenntnisbegriffe, daß er ihn als „das Asyl der Ignoranz“ brandmarkt. Er will es nur mit der Notwendigkeit der Naturgesetze, also nur mit der Kausalität zu tun haben. Für ihn soll es kraft der Naturgesetze kein anderes Sein als das der Natur geben. Und diese Natur sei eben identisch mit Gott.

Wie aber läßt sich eine Ethik konstruieren, wenn man den Zweckbegriff vernichtet hat?

Unter den vielen Zweideutigkeiten, an denen das Lehrgebäude Spinozas von seinen Definitionen ab krankt, ist es nicht die geringste, daß er seine Metaphysik mit ihrem Anhang einer Psychologie der Affekte nicht nach diesem Inhalt bezeichnet, sondern daß er sein Buch Ethik benannt hat. Die Notwendigkeit der Naturgesetze ist sein Leitwort, und dieser Wegweiser soll zu einer Ethik führen! Die Notwendig-

keit sei der alleinige Zweck: jeder andere Zweck führe nur in Unwissenheit. Die Natur selbst sei der Gott, den mit der Natur zugleich die Notwendigkeit begründet. Und der Mensch sei nur die menschliche Natur. Der Mensch hat außer der Notwendigkeit seiner Natur keinen Zweck. Ebenso hat auch Gott kein anderes Sein als in der Notwendigkeit der Naturgesetze. Da gibt es keine Schöpfung der Natur durch Gott, weil es keine Vorsehung für die Natur in Gott gibt. Da ist Gott nicht der einzige Gott, sondern hier enthüllt sich die Einheit in ihrer ganzen Gefährlichkeit: sie wird zum Verbindungsbegriffe von Natur und Gott. Hier ist Gott nicht der einzige Gott, sondern vielmehr nur die eine Substanz.

Die Substanz ist der Grundbegriff der Logik und der Wissenschaft: hier wird sie zugleich zum Grundbegriffe der Ethik, einer Ethik, für welche es den Menschen nur gibt als menschliche Natur, die keinen anderen Zweck hat als den ihrer naturgesetzlichen Notwendigkeit. Mit dem Zwecke ist die Ethik vernichtet, und ihr Name ist in jenem Buche usurpiert. Die Identität von Natur und Gott hat die Einzigkeit Gottes vernichtet: sie hat den Wert evident gemacht, den die Einzigkeit vor der Einheit hat.

Über die Prophetie

Bemerkungen zu dem Aufsatz von Dr. Elias Auerbach „Über die Prophetie"

Von Dr. Emil Levy, Straßburg

Mit Interesse las ich in dieser Zeitschrift (Heft 1 vom 10. Oktober 1917) Ihre Bücherschau „Über die Prophetie". Vieles darin muß ich billigen, einzelnes Wichtige ablehnen. Vor allem scheinen Sie — und Zweck dieser Zeilen ist, Sie und den Leserkreis dieser Zeitschrift darauf aufmerksam zu machen — einem Kardinalfehler verfallen zu sein, und ich würde bedauern, wenn er sich in Ihrem demnächst erscheinenden Buche bemerkbar machen sollte: Sie vollziehen die Gleichstellung „Sittliche Idee = Gott" (ähnlich wie Spinozas „deus sive natura") und vindizieren Ihre These „Gott und die sittliche Idee sind eins" für den altisraelitischen Prophetismus.

Das ist entschieden zu weitgehend und hält der objektiven Prüfung nicht stand. Darin sind wir natürlich einig, daß die Heiligkeit, d. h. sittliche Vollkommenheit den Propheten das wesentlichste Attribut Gottes ist und daß diese daher in einem sittlichen Wandel die vornehmste Forderung der Gotteserkenntnis erblicken. Aber wir dürfen deswegen nicht übersehen, daß ihnen Gott selber nicht Attribut, sondern Substanz ist! Mögen Sie oder mag eine philosophische Schule (H. Cohen Kellermann!) die Identifizierung Gott = Sittlichkeit mehr oder minder deutlich aussprechen. Wir kommen aber damit nicht um die Tatsache herum, daß den Propheten Israels Gott eine übergewaltige, im anthropomorphistischen Sinne persönliche Schicksalsmacht ist, der allmächtige Schöpfer der Welt, der sich in keinem philosophischen oder ethischen Scheidewasser auflösen läßt. Es hieße die Weltanschauung der Propheten fälschen, wenn man das übersehen wollte.

Ich erkenne die Verdienste der bibelkritischen oder sagen wir besser der bibelwissenschaftlichen Forschung an und beklage mit Ihnen, daß bis jetzt von jüdischer Seite so wenig auf diesem Gebiete geleistet wurde. Nur glaube ich, daß ein bißchen intuitive Versenkung und ein warmes Gefühl den schlichten Bibelleser auch abseits von jeder Dogmatik in den Kernfragen mehr fördert, als der komplizierte anatomische Apparat der bibelkritischen Wissenschaft. Dann ergibt sich z. B. von selbst der Unterschied zwischen „Prophet" und „Ekstatiker" (obwohl beim Propheten das ekstatische Moment nicht fehlt!), und jedes noch so künstliche Schema, den Begriff „Prophet" einzufangen, wird vom lebendigen Inhalt gesprengt.

Ist es möglich, dem Geheimnis der Prophetie bis in seine letzte abgründigste Tiefe hinabzuleuchten? Man darf nicht alles logisch oder rationalistisch zu erfassen suchen. Ich glaube, daß auch der Versuch, auf psychologischem Wege das Rätsel restlos auszuschöpfen, fehlschlagen wird. Man kann den Prophetismus auch nicht gut mit genialem Schaffen „in anderem Gewande" vergleichen. Ein bestimmtes Organ, der besondere „Sinn" oder „Instinkt" für prophetische Empfänglichkeit, ist dem jüdischen Volke abhanden gekommen. Ich will gern gestehen, daß mich hier ein Gefühl religiöser Art davon abhält, letzte Hüllen zurückschlagen zu wollen. Das ist allerdings, ich gebe es zu, nicht mehr „wissenschaftlich" gedacht.

Zu den Bemerkungen von Dr. Emil Levy

Von Dr. Elias Auerbach

In meiner Bücherschau „Über die Prophetie" habe ich im wesentlichen nur referiert; die Gleichsetzung: Gott — Sittliche Idee nach Kellermann. Herr Dr. Levy hat zweifellos recht damit, daß Gott dem Propheten als persönliche Macht gilt; aber das ist kein Widerspruch. Es läßt sich zeigen — jedoch nicht jetzt und hier —, daß der Aufbau der Gottesidee im Prophetismus auf jener Gleichsetzung ruht. Die übrigen Elemente dieser Idee, vor allem Gott als Schöpfer, sind sekundärer, z. T. auch zeitlich jüngerer Art.

Es ist mir selbst lebendig bewußt, daß man die Prophetie nicht restlos rational „erklären" kann. Was aber möglich ist, das ist, ihr Verständnis von ihren Erscheinungen her noch ganz bedeutend zu vertiefen. Nur das wollte ich andeuten und anregen.

Niedriger hängen!

Herr Dr. jur. E. E. Schweizer legt Wert darauf, immer weitere Kreise mit seinem Charakter, seinem Stil und seiner Lebensart bekannt zu machen. Um ihn dabei zu fördern, wollen wir nach fridericianischer Art sein letztes, in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums" Nr. 48, 1917, gegen uns gerichtetes Pasquill wörtlich abdrucken:

„Die Ritterlichkeit des Herrn Professor Dr. Franz Oppenheimer

Eine Erklärung

Im ‚Freien Wort' (erstes und zweites Oktoberheft 1917) habe ich einen Artikel veröffentlicht ‚Die nationalistisch-klerikalen Strömungen im Judentum und ihre Gefahr für die Gewissensfreiheit der deutschen Juden'. Mit Ausführungen, deren wissenschaftlichen und religiösen Ernst kein Unbefangener verkennen konnte und die Interesse und Verständnis auch über die Kreise der deutschen Judenheit hinaus

gefunden haben, habe ich — widerwillig genug — eine Polemik gegen die „Neuen Jüdischen Monatshefte" verbunden und ich habe meinen Gegensatz zu den „Neuen Jüdischen Monatsheften" sowie überhaupt zu den von mir gekennzeichneten Strömungen in einer Reihe von Thesen niedergelegt; ich habe es als bedauerlich erklärt, solche Polemik vor nichtjüdischen Lesern beginnen zu müssen und als „nicht wohl angängig, nochmals die Gastfreundschaft eines nichtjüdischen Blattes in Anspruch zu nehmen", und ich habe mich daher gegenüber Professor Dr. Franz Oppenheimer, dem geistigen Leiter der „Neuen Jüdischen Monatshefte", anheischig gemacht, den Beweis für meine Behauptungen in den „Neuen Jüdischen Monatsheften" selbst zu erbringen. Daß ich diese Herausforderung gerade an Dr. Oppenheimer richtete, habe ich damit begründet, daß Dr. Oppenheimer selbst eine ähnliche Herausforderung an Karl Kautsky, den Herausgeber der „Neuen Zeit", gerichtet hat, und „daß ich mich der Hoffnung hingebe, daß er die Ritterlichkeit, die er im politischen Kampfe fordert, auch gegenüber seinen eigenen jüdischen Gegnern beweisen werde". In dieser Hoffnung habe ich mich allerdings gewaltig getäuscht. Dr. Oppenheimer verweigert mir nicht nur die Gelegenheit, meine Behauptungen zu beweisen, sondern er verschweigt seinen Lesern auch völlig den Inhalt meiner Herausforderung sowie die Begründung, die ich meinem Appell an seine Loyalität gegeben habe. Jeder urteilsfähige Leser, der Oppenheimers Entgegnung mit meinem Artikel im „Freien Wort" vergleicht, wird ohne weiteres erkennen, ein wie verzerrtes Bild Oppenheimer von meinen Darlegungen gibt. Aber auch sonst enthält Oppenheimers Antwort nicht den schwachsten Versuch einer sachlichen Auseinandersetzung, sie ist nichts als ein Gemisch von Verdächtigungen und Beschimpfungen. Hierbei hat Oppenheimer noch nicht einmal das Recht der Priorität, denn er gibt jetzt nur die Invektiven weiter, die Kautsky vor fünf Jahren gegen ihn selbst gerichtet hat. Es wird Gelegenheit sein, der Kampfesweise des Mannes entgegenzutreten, der in seinem Vorwort zur „Sozialen Frage" (Jena 1913) „die Ritterlichkeit eines ehrlichen Kampfes" fordert und als erste Bedingung aufstellt: „Zuerst ist des Gegners Beweisführung korrekt, ja liebevoll, ihrem vollen Inhalt nach, und zwar in eindeutiger, logischer Formel darzustellen." (S. 5.) Des ferneren werde ich in einer an die Redaktion der „Neuen Jüdischen Monatshefte" zu sendenden Berichtigung trotz des engen, durch § 11 des Preßgesetzes gegebenen Raumes die objektive Unwahrheit der von Oppenheimer gegen mich aufgestellten Behauptungen und Verdächtigungen nachweisen können. Die besondere, über die persönliche Frage weit hinausgehende Bedeutung der Angelegenheit sowie auch die Kriegsverhältnisse bedingen aber einen Aufschub der Angelegenheit. Ich muß daher insoweit die jüdische Öffentlichkeit bitten, mit ihrem Urteil zurückzuhalten, bis ihr das gesamte Material vorliegt.

Bunzlau, 18. November 1917.

Dr. E. E. Schweizer."

Herrn Dr. jur. E. E. Schweizer haben wir nichts weiter mitzuteilen. Wohl aber dürfen wir Herrn Prof. Ludwig Geiger unser Erstaunen darüber ausdrücken, daß er den erneuten Angriff eines offenbaren Querulanten, der sich durch Art und Ort seiner ersten Attacke das Recht auf sachliche Diskussion verscherzt hatte, in seinem Blatt aufgenommen hat. Uns kann es als „Konkurrenz" schließlich recht sein, wenn der Kredit der „Allgemeinen Zeitung des Judentums" noch tiefer sinkt, als es bisher unter der Redaktion ihres Schriftleiters bereits geschehen ist. Aber wir würden es im allgemeinen Interesse der jüdischen Presse doch bedauern, wenn die Gepflogenheiten des „Arizona-Kickers" aus Wild-Texas in ihr überhand nähmen.

Prof. Dr. Franz Oppenheimer.

Die Juden und der Weltkrieg)*

Beide Schriften ergänzen sich in vorzüglicher Weise und enthalten ein reiches und gutgeordnetes Material. Simon teilt den von ihm verarbeiteten Stoff nach den Gesichtspunkten der Gleichberechtigungsfrage, der Ostjudenfrage und der Emigrations-(Palästina-) Frage. Er weist in überzeugender Weise nach, daß trotz der antisemitischen Strömung in Deutschland das Judentum keineswegs sich der Entente zuneigen dürfe, da das Bündnis der Weststaaten mit Rußland nicht zur Folge gehabt hat, daß das Prinzip der russischen Judenpolitik aufgegeben oder auch nur geändert worden sei, sondern nur bewirkt habe, daß Frankreich und England ihre liberale Haltung den Juden gegenüber nach der antisemitischen Seite hin modifizierten. Unter den Belegen für diese Behauptung befindet sich jener Brief des Juden Litwak von der „slawischen" Legion, mit dessen Veröffentlichung Gustave Hervé sich ein bleibendes Verdienst erworben hat. Ferner findet sich eine Zusammenstellung der russischen Angriffe auf die Juden (Spionageverleumdung usw.), die in ihrer Geschlossenheit stärksten Eindruck macht. Simon kommt zu dem Ergebnis, daß die jüdische Gesamtheit ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen müsse und daß bei den Friedensverhandlungen die autorisierte Vertretung der jüdischen Interessen nicht fehlen dürfe.

Theilhaber berücksichtigt ganz besonders die Verhältnisse in Deutschland und weist den außerordentlichen Anteil nach, den die Juden sowohl an den militärischen wie an den organisatorischen und wirtschaftlichen Erfolgen Deutschlands haben. Seiner Schrift darf man besonders unter einem Gesichtspunkte die weiteste Verbreitung wünschen: sie dürfte die meisten Juden überraschen durch eine ganze Reihe ihnen unbekannter Tatsachen, besonders aus dem Gebiete der Wissenschaft und Industrie, und ihnen ein vorzügliches Abwehrmaterial bieten gegenüber antisemitischen Herabsetzungen der jüdischen Leistung. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe für den Zentralverein, der Theilhaberschen Schrift möglichst viele Leser zu verschaffen.

Simon wie Teilhaber stimmen überein in der Anschauung, daß die Durchführung nicht nur der individuellen, sondern auch der volklichen Gleichberechtigung, sowie die Möglichkeit eines palästinensischen Zentrums die Grundbedingungen für eine Lösung der Judenfrage in dem Sinne bilden, wie sie vom Judentum selbst als einzig erstrebenswert angesehen werden kann. C. Z. K.

*) 1. Dr. **Max Simon,** Der Weltkrieg und die Judenfrage. G. B. Teubner, Leipzig-Berlin.

2. **Felix A. Theilhaber,** Die Juden im Weltkriege. Mit besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse für Deutschland. Weltverlag, Berlin 1916.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg. Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin-München. Martin Goetz. Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang 10. Januar 1918 Heft 7

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Eine Erklärung der deutschen Regierung

Der Stellvertretende Staatssekretär des Auswärtigen Amts, Freiherr von dem Bussche-Haddenhausen, hat die Herren Professor Dr. Warburg und Dr. Hantke vom „Zionistischen Aktionskomitee“, sowie die Herren Professor Dr. Oppenheimer, Dr. Friedemann und Professor Dr. Sobernheim vom „Komitee für den Osten“ empfangen und ihnen folgendes erklärt:

> „Wir würdigen die auf Entwicklung ihrer Kultur und Eigenart gerichteten Wünsche der jüdischen Minderheit in den Ländern, in denen sie ein stark entwickeltes Eigenleben haben, bringen ihnen volles Verständnis entgegen und sind zu einer wohlwollenden Unterstützung ihrer diesbezüglichen Bestrebungen bereit.
>
> Hinsichtlich der von der Judenheit, insbesondere von den Zionisten verfolgten Bestrebungen in Palästina, begrüßen wir daher die Erklärungen, die der Großwesir Talaat-Pascha kürzlich abgegeben hat, insbesondere die Absicht der Kaiserlich Osmanischen Regierung, gemäß ihrer den Juden stets bewiesenen freundlichen Haltung die aufblühende jüdische Siedelung in Palästina durch Gewährung von freier Einwanderung und Niederlassung in den Grenzen der Aufnahmefähigkeit des Landes, von örtlicher Selbstverwaltung entsprechend den Landesgesetzen und von freier Entwicklung ihrer kulturellen Eigenart zu fördern.“

Die Erklärung der Reichsregierung

Von Prof. Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

Die Erklärung, die Herr v. d. Bussche-Haddenhausen den Vertretern zweier jüdischer Komitees erteilt hat, zerfällt in zwei Abschnitte, deren erster vorwiegend für das „Komitee für den Osten", deren zweiter vorwiegend für das „Zionistische Aktions-Komitee" bestimmt war. Der erste betrifft den Schutz der nationalen Minderheiten in den Randgebieten Westrußlands, der zweite die Kolonisation Palästinas. Da die beiden Angelegenheiten innig zusammenhängen und in ihrer Gesamtheit das außenpolitische Interesse der deutschen Judenheit überhaupt bilden, hat die Reichsregierung den Weg gewählt, sie in einer an eine neutrale und eine zionistische Abordnung gerichteten Erklärung zu behandeln.

Uns interessiert an diesem Orte — unbeschadet der Wichtigkeit, die auch wir dem Palästinaproblem beimessen, und der Genugtuung, die wir über den Fortschritt einer Lösung empfinden *) — vor allem der erste Teil der Erklärung, der sich an uns richtete und zu dem großen Problem Stellung nahm, das in diesen Blättern von Anfang an in den Mittelpunkt der Arbeit gestellt war: zum Schutz der jüdischen Minderheit im slawischen Osten.

Wir begrüßen die Erklärung mit hoher Freude, wahrlich nicht, weil sie einen Erfolg unserer beharrlichen Arbeit darstellt, sondern weil sie beweist, daß die leitenden Männer Deutschlands den Forderungen der Zeit Verständnis und guten Willen entgegenbringen. Wir sind weit davon entfernt, den Augenblickswert dieser Kundgebung zu überschätzen; wir wissen gerade so gut wie andere Leute, daß es sich zunächst nur um eine Taube auf dem Dache handelt, und können verstehen, wenn sie einen Sperling in der Hand höher schätzen. Wir wissen, daß die Erklärung den Juden des Ostens noch keine Rechte bringt und gewiß nicht auf die Dauer gewährleistet, wissen, daß Rechte selbst dann, wenn sie formell verliehen sind, nur so lange gesichert sind, wie der Wille und die Macht dahinter stehen, sie zu verteidigen und zu bewahren. Aber wir glauben auch zu wissen, daß auf die Dauer ein Prinzip eine stärkere geschichtliche Macht ist als die verschmitzteste Diplomatie der mit Machtmitteln wohl ausgestatteten Realpolitik, und daß ein Prinzip Rechte zu verleihen und zu sichern imstande ist. Und aus dem Grunde vor allem begrüßen wir die Erklärung der Reichsregierung mit hoher Freude, weil sie den Sieg eines Prinzips bedeutet!

Warum ist ein Prinzip eine historische Macht, und wie wirkt es auf den historischen Prozeß ein? Es ist, soziologisch gesehen, immer ein ideologisch verkleidetes Gruppeninteresse und hat daher als Triebkraft und Heerschar die koalierte Kraft der Gruppe hinter

*) Über die mit dem Palästinaproblem zusammenhängenden Fragen bringen wir in der nächsten Nummer der Monatshefte eine ausführliche Darstellung.
D. Red.

sich. Prinzipienkämpfe sind nie etwas anderes als sublimierte Gruppenkämpfe, die Prinzipien sind die Farben oder Symbole der miteinander streitenden, zum Ausgleich, zur Statik strebenden Interessen: Schwarz-Weiß-Rot gegen Rot-Weiß-Blau, die rote gegen die weiße Rose, der Adler gegen den Hahn, das Christentum gegen den Islam, die „Demokratie“ gegen den „Militarismus“. Gleich den Geistern in der Hunnenschlacht kämpfen die Ideen oben im Reiche des Geistes die Schlacht mit, die unten auf der katalaunischen Ebene der „materiellen“ Interessen die lebendigen Gruppen selbst ausfechten.

Nun sind die Gruppeninteressen sub specie aeternitatis nicht gleichwertig. Es gibt eine klare, unzweideutige Tendenz der Entwicklung, und alles, was sie fördert, ist, sozialphilosophisch betrachtet, legitim, alles, was sie hemmt, illegitim. Diese Tendenz geht, äußerlich, formal betrachtet, auf Schaffung immer größerer Kreise, immer größerer, durch gleiche Interessen und die daraus entstandene consciousness of kind zusammengehaltener Gruppen, und innerlich, dem Inhalt nach betrachtet, auf die Durchsetzung der vollen Reziprozität innerhalb dieser immer vergrößerten Gruppen, der Auswirkung des kategorischen Imperativs der Sittlichkeit und Gerechtigkeit, der an sich eines der wichtigsten, wenn nicht das wichtigste Interesse aller Gruppen ist und darum das oberste aller Prinzipien darstellt.

Aus dieser Erwägung ergibt sich die Stellung zum Problem der nationalen Minderheiten von selbst. Die Integration der lokalen Gruppen zu immer größeren Verbänden mußte eines Tages die Sprach- und Stammesgrenzen überschreiten. Von dem Augenblick an mußte sich das praktische Problem immer mehr zuspitzen, wie es möglich sei, Gruppen verschiedener Sprache und ethnischer Abstammung ohne Vergewaltigung zusammenzuhalten. Denn das hatte sich in den lebendigen Experimenten der Weltgeschichte, den Nationalitätenstaaten und sogar den Nationalstaaten mit eingesprengten fremdsprachigen Völkersplittern, deutlich genug gezeigt, daß auf dem Wege der Vergewaltigung das vornehmste aller Ziele, der Zusammenhalt der Groß-Gruppe, auf die Dauer nicht möglich ist. Die von vier Sprachstämmen bevölkerte Schweiz auf der einen Seite, Österreich-Ungarn und vor allem das jetzt an allen ethnologischen Verleimungsflächen auseinanderfallende Rußland zeigten jedem nicht unheilbar Blinden oder Verstockten den Weg des Heils dort, des Unheils hier.

Die Lösung des Problems liegt in der sogenannten „nationalen Autonomie“ der Minderheiten, die besser, um das in vielen Farben schillernde und deshalb vortrefflich für politische Mystifikationen geeignete Wort „national“ zu vermeiden, als „sprachlich-kulturelle Autonomie“ oder, kürzer und praktischer, mit einem Wort, das zwar nicht alle, aber alle wichtigen und bestrittenen Einzelziele deckt, als „Schulautonomie der Minderheiten“ bezeichnet werden sollte. Unsere Leser kennen den Inhalt dieser Forderung aus früheren Aufsätzen und Mitteilungen: jeder Bürger von Staaten gemischter Sprache und Kultur erklärt frei, zu welchem Sprachstamm er sich rechnet; er bildet mit den anderen in den gleichen „Kataster“ eingetragenen Mit-

bürgern eine öffentlich-rechtliche Kongregation mit Steuerrecht, die im Rahmen der allgemeinen Landesgesetze ihr Schulwesen autonom ordnet und führt und daneben auch die übrigen mit der Sonderkultur zusammenhängenden Dinge verwaltet: Kunst, Folklore, Dolmetschwesen usw.

Dieser Regelung widerspricht das „Prinzip" des Nationalismus, der den Anspruch erhebt, daß innerhalb der Grenzen eines staatlich geschlossenen Territoriums nur eine Sprache und Kultur Lebensrecht habe. Dieses „Nationalprinzip" ist eins der am besten charakterisierten Gruppeninteressen, mit denen die Soziologie zu tun hat. Die Gruppe, die es als Feldzeichen vor sich her trägt, ist die kapitalistische Bourgeoisie, die vor sich selbst und ihrer Gefolgschaft aus der Unterklasse ihren Interessenkampf mit den guten, großen und unvergänglichen Empfindungskomplexen idealisiert, die mit dem Volkstum zusammenhängen: Heimatliebe, Stammesbewußtsein und Stammesstolz, Liebe zur Muttersprache und Väterkultur usw. Sie ist in der Regel gutgläubig, wenn sie für diese heiligen Güter zu kämpfen erklärt, aber sie kämpft in der Tat nur um ihre Absatzmärkte. Und dieser Kampf, der „feindliche Wettkampf", den die Konkurrenz nur der kapitalistischen Händler und Unternehmer bedeutet, hat Europa in dieses grauenvolle Gemetzel gestürzt, das jetzt schon im vierten Jahre sein Herzblut abzapft und seinen Reichtum zerstört.

Die Erinnerung wird wach an jenen anderen grauenvollen Krieg, den der dreißig Jahre, der auch ganz Europa in Flammen setzte. Hier kämpften die Interessen der verschiedenen Dynastien und ihrer Gefolgschaften miteinander, die gerade so imperialistisch-expansiv waren, wie heute die Bourgeoisie. Aber damals maskierte sich der Kampf als Streit um ein anderes Prinzip, um das religiöse Ideal. Auch damals wurde der Anspruch erhoben, daß in jedem staatlich geschlossenen Territorium nur eine Konfession Lebensrecht habe. Und der Krieg schloß damit, daß das Recht der konfessionellen Minderheiten anerkannt, die religiöse Autonomie eingeführt wurde. Fortan erklärte jeder Bürger frei, zu welcher Konfession er sich rechne, und die derart entstandenen Kongregationen erhielten verfassungsmäßig die Autonomie samt Steuerrecht in ihren Kultusangelegenheiten im Rahmen der allgemeinen Landesgesetze. Und damit war diese eine ungeheuer gefährliche Reibungsfläche ausgeschaltet, und das aus tausend Wunden blutende Europa erhielt eine neue Möglichkeit des Aufstiegs.

Uns war es von allem Anfang an klar, daß unsere Zeit eine vollkommene soziologische Parallele zu jener Schreckenszeit darstelle. Wir haben nie daran gezweifelt, daß dieser Krieg auf keine andere Weise sein Ende finden könne, als durch verfassungsmäßige Ausschaltung der neu entstandenen, ebenso gefährlichen Reibungsfläche des Nationalprinzips in seiner bösen, aggressiv-expansiven Bedeutung. Und wir scheinen uns nicht getäuscht zu haben. Die öffentliche Meinung der Welt erklärt sich immer einhelliger und mit immer lauterer Forderung kraft des Prinzips der Gerechtigkeit für die sprachlich-kulturelle Autonomie der Minoritäten; der gesamte Sozialismus aller Kulturvölker steht

geschlossen hinter dem Prinzip. und ihm haben sich die täglich zu gewaltigeren Divisionen anschwellenden Heerhaufen des bürgerlichen Pazifismus zugesellt, der heute keine kleine ridiküle Sekte mehr ist, sondern eine riesenhafte Kulturbewegung von ungeheurer Kraft und Größe. Das mag man in einigen dumpfen Amtsstuben in Krakau und Warschau noch nicht gemerkt haben, wo der Blick zwischen gehäuften Aktenbündeln nicht weiter reicht als bis zum Gebäude des anderen Amts gegenüber; das mag man in einigen Parlamenten noch nicht gemerkt haben. die schon an sich die neuen Zeiten immer erst bemerken. wenn sie schon in voller Mittagshöhe stehen, die aber jetzt noch ahnungsloser sind als je, weil sie vor dem Kriege von einer Masse gewählt worden sind, die der Krieg völlig umgeschmolzen hat: aber auf der freieren Höhe unserer Reichsregierung hat man offenbar empfunden. woher der Wind weht, der allmählich zum Sturm wächst, und hat sich beeilt, die Segel zu reffen.

Wir haben das sprachlich-kulturelle Problem der Ostjuden niemals anders begriffen, denn als einen kleinen Teil eines weltumfassenden Problems allerersten Ranges, und unsere Hoffnung auf seine Lösung, die vielleicht nur stufenweise erfolgen wird. hat immer nur darauf beruht. daß die große Flut, die wir kommen sahen, auch dieses schwache Schifflein flott machen und mit sich tragen würde. Es handelt sich nicht um Juden und Polen, es handelt sich um paneuropäische, panplanetarische Notwendigkeiten; es handelt sich um ein Prinzip, um ein nicht länger einer Hinauszögerung fähiges Interesse der größten Gruppe der Erde, der europäisch-amerikanischen Kulturmenschheit: und uns bedeutet die Erklärung der Reichsregierung darum den Sieg dieses Prinzips. Von diesem Standpunkt aus ist es völlig gleichgültig, ob die Leiter unserer Ämter die volle Tragweite des Gedankens schon erfaßt haben oder nicht — von einigen der Männer dürfen wir es getrost annehmen —; ist es völlig gleichgültig, ob einige nur im Hinblick auf bestimmte praktische Ziele einen Teil dieses Windes in ihre Segel fassen möchten, bereit. zu gegebener Zeit das Steuer anders zu stellen und mit anderem Winde weiter zu segeln; genau das ist der Weg, wie Prinzipien sich geschichtlich überhaupt und überall durchsetzen: als die Symbole kräftiger. kampffähiger Interessen. Wir sind wahrlich die letzten, die an die Macht von Ideen im alten transzendentalen Sinne glauben. aber wir treiben die Skepsis nicht bis zu der Weisheit des Spießers, der die Ideen auch dann leugnet, wenn sie jedem klaren Auge erkennbar sind als die heranjagende Schaumkrone der Sturmflut. als die Sturmfahne der Millionen lebendiger Menschen. die auf dem Marsche sind, sich aus der tödlichsten aller Gefahren zu erlösen.

Das aber ist heute der Fall! Das Prinzip der sprachlich-kulturellen Autonomie hat in Rußland gesiegt, und das allein ist größer als der ganze Rest von Europa. Deutschland braucht es für seine Zwecke in Belgien. in Kurland und Litauen, wird es in Posen und Westpreußen gewähren müssen, um mit dem neuen Polen in Frieden zu bleiben, und hat in ihm vielleicht ein wertvolles Tauschobjekt in der Hand, um

Frankreich über Elsaß und Lothringen einigermaßen zu beruhigen. Für Österreich und Ungarn gibt es keinen anderen Ausweg aus seinen endlosen Schwierigkeiten: wir warten in Geduld ab, ob das neue Polen, in dem auf die Dauer die jetzt regierenden nationalistisch verhetzten Notabeln denn doch nicht die Herrschaft ausüben werden, ihren Minderheiten wird verweigern können und wollen, was in einiger Zeit das Kennwort, das Schibboleth der allgemein-europäischen Kultur sein wird. Der Soziologe weiß, welche Macht das „Prestige" allgemein anerkannter und, wie die Schweiz uns zeigt, bewährter Institutionen gerade auf junge unentwickelte und ehrgeizige Gemeinwesen ausübt.

Wir wiederholen: wir sind weit davon entfernt, die augenblickliche praktische Bedeutung der Regierungserklärung zu überschätzen. Aber wir freuen uns ihrer als gute Europäer, weil sie einen Gedanken weiterträgt, ohne den die Staatengemeinschaft unseres Erdteils zugrunde gehen muß; — als Deutsche, weil unser Vaterland nicht gedeihen kann, wenn die Staatengemeinschaft leidet, in die es unlöslich verflochten ist, und weil das Bekenntnis zu dem Prinzip Deutschland wieder einmal, trotz aller Phrasen unserer Feinde, an der Spitze des starken Heeres zeigt, das die Zukunft erobern will; — und schließlich als Juden, weil damit unseren Glaubensgenossen im Osten die Aussicht auf wirkliche Freiheit und Gerechtigkeit erschlossen wird, weil ihnen mindestens ein Ziel gesteckt worden ist, würdig des wundenbeladenen Kriegers der Zukunft, als den das Geschick Israel nun einmal zu seinem Fluch und Segen ausersehen hat. Unser Schiff ist auf gutem Wege; denn es steuert nach den Sternen in unserer Brust, nach dem sittlichen Gesetz in uns, das, um mit Kant zu sprechen, so wenig täuscht, wie der gestirnte Himmel über uns.

Und darum ist unsere Befriedigung darüber, daß unsere Reichsregierung den Gedanken anerkannt hat, der uns vor allem geleitet hat, ebenso aufrichtig wie unser Dank an die Männer, die die Zeichen unserer stürmischen Zeit zu deuten wissen. Das Prinzip hat seinen ersten Sieg erfochten — und der Endsieg ist sicher.

Max Brod und unsere Zeit

Von Dr. Rudolf Kayser, Berlin

Der Weg unserer Zeit ist wiedergegeben in dem Werk des Dichters Max Brod. Nicht so, daß seine Bücher bewußte Zeitgeschichte wären; sie geben auch keineswegs alle ihre Ereignisse und Erregungen. Doch sie zeigen die wesentlichen Stufen der letzten zwanzig Jahre; sie sind die abgekürzten Wiedergaben wichtiger Motive der Gegenwart.

Wir müssen wissen: die neue Dichtung übernimmt nicht mehr wahllos jeden Stoff. Sie hat den Standpunkt derer, denen Kunst die Technik seelischer Verhaltungsweisen ist, überwunden. Sie gibt Entscheidungen:

Erkanntes und Gewolltes. Im Anfang allerdings zögert sie noch und beruhigt sich bei der Feststellung der Eindrücke und Gefühle, ohne die Ursachen zu bewerten. Doch dann besinnt sie sich auf die alten Forderungen jedes Schöpfertums: Prophet und Helfer zu sein; neue Sehnsucht und Entschlüsse zu wecken.

Der Weg unserer Zeit führt vom Nihilismus durch Weltbejahung zu einer wesenhaften Geistigkeit. Daß diesen Weg ein Jude beschreitet, ist sachlich ganz belanglos; nur der Rhythmus der Ereignisse und Stimmungen erscheint vielleicht dadurch beschleunigter und nervöser. Aber Brod findet jene deutliche Entscheidung, die die heutige Stufe uns abverlangt, im Bekenntnis zum Judentum.

Der Nihilismus war die Reaktion auf die Erfolglosigkeit des 19. Jahrhunderts, auf seine schwächliche Neutralität gegenüber tiefster Widersprüche, auf seine Mechanisierung des öffentlichen Lebens. Er war die Gesinnung eines haltlosen Europas. Seine erste (noch sehr positive) Definition stellte Turgenjew auf; Nietzsche gab Psychologie und Schicksal des europäischen Nihilismus: als Entwertung der obersten Werte; als Pessimismus in Denken, Politik und Kunst; als décadence.

Aus diesem Nihilismus stammen auch die ersten Bücher Max Brods [1]. Die Skizzen „Tod den Toten“ sind letzte und feinste Skepsis eines verzweifelten Erben Schopenhauers. Sie zerfasern Ereignisse und Stimmungen und bleiben stehen bei ihrer eigenen Hirnlichkeit. Ihre Bedeutung liegt in dem Analytischen der Methode und der Problematik ihrer Stoffe.

Diesen kleinen Nachdenklichkeiten folgte das klassische Buch ihrer indifferenten Gesinnung: der Roman „Schloß Nornepygge“. Mit wilder Leidenschaft ergreift der Dichter seine und seiner Zeit Verzweiflung. Er sieht ihre Begegnungen und Haltungen, ihre Typen und Gewohnheiten, ihre Antworten und Stile. In dieses Leben, seine Betäubungen und Feste, stellt er die Besinnung eines jungen Menschen, der jeder Möglichkeit des Daseins preisgegeben ist. Walder Nornepygge — wir alle haben seine Sehnsucht gekostet, seine Experimente versucht, seinen Verzicht erlitten — glaubt, Entscheidung und Rettung aus ewiger Skepsis im Ästhetischen finden zu können, im Stil seines Lebens. Doch jeder Stil sagt ihm gleich viel und gleich wenig. Er erkennt seine Tragik: daß ihm alle Stile zugleich liegen. Er weiß aber auch, daß sich in ihm die Tragik der Zeit vollzieht, die in Geschäftigkeit und Gesinnungslosigkeit die Zwecke verlor: „Ich weiß, was ich bin. Ein Kind unserer Tage, Zeitgenosse der Eisenbahnen und großen Kolonialreiche, krank von den einströmenden Schätzen des Weltverkehrs, krank von allzuviel Empfängnis, von allzu vielen Möglichkeiten, unabgeschlossen, ein Opfer des geistigen Freihandels, durchfurcht von allen Dampferlinien und Telegraphendrähten der Welt.“

Dies Buch ist in artistischer und sachlicher Hinsicht das vollkommene Dokument seiner Gegenwart. Hier ist leidenschaftliches und

[1]) Seine sämtlichen Schriften sind jetzt bei Kurt Wolff Verlag, Leipzig, vereinigt.

junges Leben, das sich auf alle Fragwürdigkeiten des Daseins stürzt. Hier ist das unendliche Erlebnis des Geistes, das über Widersprüche und Erschütterungen hinstürmt, den Leser mitreißend in alle Abgründe des Lebens. Hier ist aber auch die Not der Zeit, die Katastrophe ihrer Zwecklosigkeit, ihr Ende vor der Entscheidung. In aller seelischen Bereicherung, der Intensität des Leidens und des Zweifels, leuchtet keine Rettung auf, die das Erlebte zum Fortschritt machen, die Skepsis durch den Entschluß zerstören könnte.

Auf jeden Fall gibt es aus dieser Welt des Indifferentismus nicht leicht einen Ausweg. Rousseau und Tolstoi wiesen in skeptischen Zeitaltern auf die Segnungen der Natur. Diesen Schritt können wir heute und im europäischen Westen nicht mehr tun. Doch irgendwie gingen wir in gleicher Richtung, als wir uns der Romantik der Gefühle und Weltfreudigkeit verschrieben.

Ähnlich wie die ersten Gedichte Werfels zeigen die folgenden Bücher Brods stärkste Weltbejahung. Es sind Werke „mittlerer Tendenzen“, freundliche Bemühungen um die Erde, Ausblicke in größere Heiterkeit. Der Indifferentismus scheint beendet, zwar nicht durch eine Entscheidung, doch durch Ausflüge in Gebiete, wo es einer solchen nicht bedarf. Statt der Problematik des Daseins erscheinen sensible Empfindungen, Flaubert-Stimmungen an der Grenze zwischen Genießertum und Leidenschaft, „Ausflüge ins Dunkelrote“. Schließlich erfolgen die Durchbrüche der Sinnlichkeit und des Optimismus. Es kommen Bücher der Freude und der Liebe, der Deskription und der Gefühle.

Diese Deskription ist aber nicht landschaftlich und sachlich-nüchtern; sie ist hirnlich und nervös, mit feiner Sprachkultur, die auch über die Unsicherheiten des Denkens und Lebens zu berichten weiß. Aber die schmerzliche Problematik des Nornepygge, sein faustischer Kampf, seine tragische Geistigkeit haben hier keinen Raum. Nicht nur der Dichter Max Brod, nein, die Zeit entweichen den Kämpfen und Entscheidungen, um im heiteren Beschauen der Welt und ihrer Gefühle Ruhe zu finden (ohne daß das wertvolle Erlebnis des Indifferentismus völlig verloren gehen kann).

Aus diesem Bezirk der Deskription und des Optimismus stammen Brods Romane „Jüdinnen“ und „Arnold Beer“ (und der Novellenband „Weiberwirtschaft“). Beide Romane spielen in jüdischen Kreisen. Doch da sie nur breite Beschreibung moderner Umwelt sind, ist es wohl mehr die körperliche und seelische Nähe als die Besonderheit des jüdischen Stoffes, die diese Wahl bestimmte. Trotzdem ist die heimliche Problematik der Juden da: nicht als Thema, doch als Nebenprodukt der Beschreibung. In den „Jüdinnen“ lernen wir bestimmte Typen heutiger jüdischer Jugend kennen. Sie umgibt eine eigene, erregte Atmosphäre, in der in einem fortgeschritteneren Stadium die bloße Beschaulichkeit nicht mehr gedeihen kann, vielmehr die Gewitter der Entscheidung sich entladen müssen. Auch im „Schloß Nornepygge“ ist ein Jude dargestellt: der Clown Polledi, doch fratzenhaft und grotesk, übergossen von der Verachtung für die eigene Rasse. Hugo Rosenthal (in den „Jüdinnen“) zeigt oft des jungen Juden glühende Leidenschaft

zum Geistigen. Blaß ahnt er (und sein Dichter), daß ein wesentlicher Bruchteil seines Charakters sein Judentum ist: „. . . etwas, was ihm selbst zart und wohlklingend vorschwebte, ohne daß er es hätte ausdrücken können . . . . . etwas, was edel und jüdisch zugleich war. Er ahnte es, obwohl er es noch nie erlebt hatte."

Arnold Beer hat dieses Erlebnis. In ihm entsteht auch noch einmal der Indifferentismus. Doch nicht mehr ist er (wie im „Nornepygge") Schicksal, rasende Katastrophe der Jahrhundertwende, tödliche Erschütterung eines Lebens, vielmehr bloßer Zustand der Unentschlossenheit. Gewiß: auch Arnold Beer leidet; doch es geht nicht um Tod und Leben, sondern um Beschäftigungen. Das Erlebnis aber, das seinem Optimismus Berechtigung gibt, ist die Begegnung mit dem Judentum. Ein Besuch bei der Großmutter gibt Arnold Kraft und Entschlüsse. Sie, die zeitlose Synthese ihres Volks, glüht im starken Zorn und in unendlicher Güte, in kindlicher Weltfremdheit und überlegenem Witz. Jetzt richtet sich vor Arnold Beer der jüdische Typus auf, in dem er sich selbst erkennt. Über die Betrachtung der Weltoberfläche siegt das Schicksal des Bluts: das Bewußtsein eines Besitzes, der neue Lebendigkeit zu schaffen vermag.

Diese Einsicht zeigt, daß auch dies „Schicksal eines Juden" vor den Entscheidungen endet. Denn sie ist nur psychologische Besinnung, ein Anfang und noch kein Ziel. Statt der nihilistischen Katastrophen erfolgt die Verankerung in der Natur. Nationalität, Rasse, Artung: sie sind ein Stück Natur. Ein anderes: Sinnlichkeit und Gefühle.

Die erotischen Dichtungen Brods („Weg des Verliebten", „Ein tschechisches Dienstmädchen", „Ausflüge ins Dunkelrote", „Tagebuch in Versen") halten sich an Innigkeit und Genuß des körperlichen Lebens. Das Dasein formuliert sich in alltäglichen Ereignissen, hinter denen die sichere Totalität der Natur ruht. Nicht Geist, sondern Sinnlichkeit soll das Fieber des Indifferentismus löschen. Liebe ist das Thema des romantischen Schauspiels „Die Höhe des Gefühls", die reine und starke Liebe eines Künstlers, die jede Beziehung zum Niedrigen und Kleinen abbricht. Sie beherrscht ein Leben als starke und gerade Beziehung zur Welt, die sie verschönt und bewegt, und wird zur Abwehr alles dessen, was bürgerlich und nur nützlich ist.

Doch es geht um Entscheidungen, zu denen Skepsis, Optimismus und Gefühle nicht taugen; es geht um das Wesen von Leben und Welt, um Gott und die Erde. Wir müssen uns zu Standpunkten entschließen.

Max Brod findet seinen im Judentum. Jüdische Artung und Geschichte erschließen ihm die Menschheit, das umfassende Objekt des Geistes; sie geben ihm Ziele und Zentrum in dieser Welt.

In einer Reihe von eindringlichen Aufsätzen (denen bald ein Buch folgen wird) hat Brod seine jüdische Position festgelegt. Die Unzulänglichkeit der heutigen Welt ist für Brod vor allem die Unzulänglichkeit des modernen Europas. Ihm stellt er das Judentum (besonders das östliche) gegenüber. Es beschränkt sich nicht auf die Eigenart der Rasse und des Kultus, sondern ist vielmehr eine bestimmte geistige

Haltung. Denn das Wesentliche des Judentums ist für Brod seine Geistigkeit, die vor der Materie nicht (wie das Christentum) in weite Transzendenz flieht, sondern allem Materiellen geistigen Sinn zuerkennt. Es gilt durch Vernunft und Gefühl, durch Halacha und Hagada die materielle Welt im gemeinschaftlichen Tun zu vergeistigen. Dieses Bemühen, jedes Ereignis münden zu lassen in die Unendlichkeit des Geistes: es ist das eigentliche Merkmal des „jüdischen Rationalismus".

Politisch bekennt sich Brod zum Zionismus, der „aktiven Einstellung des jüdischen Volkes als eines sein Schicksal selbstbestimmenden Faktors". Er erstrebt den jüdischen Staat, nicht als Machtbesitz und als Selbstzweck, sondern nur als ein Mittel zur allmenschlichen Idealität. Die kosmopolitische Tendenz des Juden soll nicht vernichtet werden; im Gegenteil: die Konsolidierung als Volk wird diese Tendenz stärken und zu großen Erfolgen führen.

Mit diesen Ansichten mich kritisch auseinanderzusetzen, kann nicht meine Aufgabe sein. Nur soviel sei gesagt: Fraglich ist, ob der Nationalismus durch den Nationalismus totgeschlagen werden kann, sei dieser auch noch so edel.

Mit diesem Bekenntnis zum jüdischen Geist und seiner jüdischen Politik hebt die letzte Stufe in der Entwicklung Max Brods an. Ihr entstammt bisher ein Werk: der Roman „Tycho Brahes Weg zu Gott". Groß aufgebaut und von tiefer Problematik, handelt er von der neuen entschlossenen Gesinnung, wie es „Schloß Nornepygge" von der alten des Indifferentismus tat. Schon die feste und ausgeglichene Form, die aber von allen klassizistischen Kostümen sehr entfernt ist, gibt dieser Dichtung eine besondere Stellung. Ihre Sprache greift unter die Verwirrungen und Explosionen hindurch zu den letzten seelischen Einheiten. Daher ist dieser Roman aus der Zeit von 1600 alles andere als „historisch", als die Wiederholung einer Vergangenheit. Er nimmt vielmehr die Renaissance, Zeitalter der neuen Menschen und Probleme, als Vorwand für die Gegensätzlichkeit zweier Charaktere. Hier ist der ewig gequälte und verirrte Tycho, fanatischer Wahrheitssucher und herrisches Selbst; ihm gegenüber Kepler, der größere Entdecker, beruhigt und von lateinischer Klarheit, doch ärmer an großen Bewegungen. Beide wurzeln in ihren Entscheidungen, die für beide die Wissenschaft ist. Für Kepler ist sie die Sicherheit und Unbestechlichkeit der Methode, von jeder seelischen Verwirrung befreit. Für Tycho aber kann dies nicht das Letzte sein; ihn treibt eine wilde Inbrunt zu himmlischeren Gedanken, in die Entwicklung zu Gott. Die letzte und göttliche Erlösung läßt Brod ihn dort finden, wo er die eigene fand: im Judentum.

Daß die harten Weisheiten der Wissenschaft und das laute Getriebe der Welt zuschanden werden an den Lehren des Talmud; die stille und kluge Innerlichkeit des Rabbi Löw, die Hilflosigkeit des mächtigen Kaisers, dem der Rabbi und Tycho helfen sollen: dies alles und der tote Glanz des Kaiserschlosses bewirken es, daß die Verkündigung des Rabbi Löw all dieser Buntheit ein leuchtendes Ziel gibt und Tycho die endliche Erlösung. Das heimatlose und angefeindete Volk der Juden, in seiner Lehre mißverstanden wie er selbst: es wird Tycho

zum Symbol seines eigenen Schicksals. Durch den Rabbi erfährt er, daß Gott der menschlichen Dienste bedarf und daß auch die Klugheit heilig ist. Jetzt und am Ende seiner Tage findet Tycho den Weg zu Gott: „Gott unter mir, der mir geholfen hat, wie Gott über mir, dem ich helfe. Da ist Gott eigentlich schon überall, der Machtvolle wie der Machtlose, der Helfende und der, dem geholfen wird."

Bis hier reicht heute das Werk Max Brods, bis hier unsere Zeit. Es ist ein Weg durch Zweifel und Abenteuer zur Revolution der Idee. Kunst und Denken treffen sich wieder am gleichen Ort: wo es die leidenschaftliche und doch nüchtern-klare Entscheidung zum Geiste gilt. Unser neuer und tätiger Idealismus weiß seine Aufgaben und wird nicht zögern, sie zu erfüllen, wo immer er sie auch antreffen mag.

Die Entwickelung der modern-hebräischen Sprache

Von Rabbiner Dr. F. L. Bernstein, Pr. Stargard

Die hebräische Sprache als Ausdrucksmittel der jüdischen Volkskultur wird in vielen wissenschaftlichen Kreisen noch immer als ein Objekt lediglich der orientalistischen Altertumswissenschaft angesehen. Soweit man sein Interesse den hebräischen Schöpfungen jüdischer Gesetzeslehrer, Philosophen, Sprachforscher, Geschichtsschreiber und Dichter der verschiedenen Epochen im Diasporaleben des jüdischen Volkes schenkte, sah man die Sprache dieser Literatur mit einer gewissen Berechtigung als ein mehr oder weniger geglücktes Kunstprodukt an. Der Maßstab, mit dem man an dieses spätere Hebräisch herantrat, blieb immer die klassische Sprache der Bibel.

Die Gegenwart stellt die semitische Sprachwissenschaft auf dem Gebiete des Hebräischen vor eine neue Aufgabe. Das neue Objekt ist ein modernes Hebräisch, das nicht nur Sprache des Gelehrten, nicht mehr Kunstsprache, das die Sprache des Lebens ist. Die tot geglaubte hebräische Sprache ist zu neuem Leben wiedererwacht. Mit dem Volke der Bibel irrte zwei Jahrtausende hindurch auch seine Sprache über den ganzen Erdball dahin, zu einem ruhelosen Schattendasein verurteilt. Seit einem Menschenalter etwa erlebt das gehetzte, müde Wandervolk der Juden ein seltsames Geschick. Auf dem heiligen Boden, auf dem sich im grauen Altertum die jüdische Volksgeschichte abgespielt hat, folgt der Jude wieder seinem Pfluge, bearbeitet seinen Weinberg, tummelt die mannbare Jugend wieder ihre Rosse; und dabei singt sie Lieder in der alten Sprache der Ahnen. Das Land, das Volk und die Sprache vereinen sich nach langer Trennung zu einem neuen innigen lebensfrohen Bunde.

Zum Verständnis des Charakters der modern-hebräischen Sprache ist es notwendig, kurz die Geschichte, die das Hebräische in den zwei Jahrtausenden der nachbiblischen Zeit durchlebt hat, vor Augen zu führen.

Schon in dem neuen nationalen Eigenleben, das mit der von Cyrus gestatteten Rückkehr der Exulanten nach Palästina begann, tritt dem Hebräischen ein mächtiger Konkurrent in der aramäischen Sprache entgegen. Dieser Zweig des Semitischen, der dem Hebräischen sehr nahe steht, hatte sich damals bereits als die allgemeine internationale Verkehrssprache im vorderen Orient durchgesetzt. Der langsame Auflösungsprozeß des Hebräischen als lebender Volkssprache, der im 5. vorchristlichen Jahrhundert begann, begleitet die wechselvolle, schließlich mit der endgültigen Auflösung der nationalen Selbständigkeit endende Volksgeschichte bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert. Die Sprache der hebräischen Literaturdenkmäler dieser Epoche zeugt deutlich von dem schweren Kampfe, in dem schließlich das Hebräische unterlag. Die letzten und umfangreichsten Werke der auf palästinensischem Boden entstandenen jüdischen Nationalliteratur sind Mischna und Midrasch. Diese Gesetzes- und Erbauungsliteratur ist in einer Sprache verfaßt, die im Stil und in vielen grammatischen Besonderheiten von dem klassischen Hebräisch der vorexilischen Bibelliteratur durchaus verschieden ist. Von diesen Eigentümlichkeiten der Mischnasprache, die vor allem auf Einflüsse des Aramäischen hinweisen, bemerkt sehr richtig Heinrich Loewe in seinem Buche „Die Sprachen der Juden[1]): „Gerade diese leichten Aramaïsmen sind sprechende Beweise dafür, daß das Hebräische lebte. Denn wenn es nur eine tote Literatursprache gewesen wäre, so hätte man sich bemüht, dieses wenigstens äußerlich in den einfachsten grammatischen Formen dem überlieferten heiligen Schrifttum anzupassen.“ Auch nachdem es dem Aramäischen im Verein mit dem Griechischen gelungen war, das Hebräische von der Straße zu verdrängen und es auf die Synagoge und die Schule zu beschränken, blieben dem lebenden Hebräisch doch auf lange Zeit noch einige Stützpunkte im Lande. Wir wissen aus der Zeit der Wende des 4. Jahrhunderts, daß sich Hieronymus, um die hebräische Sprache gründlich zu erlernen, nach Palästina begab und daß sein Lehrer Bar-Chananja in Tiberias hebräisch gesprochen hat.

Mit dem Siege des Aramäischen und der fortschreitenden Zerstreuung des Volkes beginnt in der Geschichte des Hebräischen die lange Epoche, in der es lediglich die „Heilige Sprache“ ist. Neben den Verkehrssprachen der Juden, die im Orient seit den Eroberungen des Islams hauptsächlich das Arabische, im Abendlande die Sprachen der verschiedenen europäischen Völker und später hier wie dort die verschiedenen Mischsprachen wie der Jargon, das Spaniolische und noch andere werden, bleibt das Hebräische die unbestrittene Sprache der nationalen Volkskultur. Und selbst die Werke, die unter dem Einfluß der Kultur des zur Blüte gelangten Islams in arabischer Sprache entstanden sind, sind nur in ihren hebräischen Übersetzungen in den jüdischen Kulturschatz aufgenommen worden.

Die Freiheit und geistige Anregung, die die Juden in den Ländern des Islams, besonders im maurischen Spanien genossen, brachte die

[1]) Jüdischer Verlag, Köln 1911.

hebräische Sprache zu einer neuen Blüte in der neuhebräischen Poesie. Man hielt sich in all den Dichtungen möglichst treu an das Vorbild der biblischen Sprache. Allmählich aber bildete sich der sog. Musivstil heraus, der in der kunstvollen und zumeist sehr gekünstelten Verarbeitung biblischer und späterhin auch talmudischer Zitate das höchste Ziel der poetischen Form erblickte. Eine wirkliche Fortentwicklung der hebräischen Sprache hat dabei so gut wie gar nicht stattgefunden. Fruchtbarer war in dieser Hinsicht die Wirksamkeit der Gelehrten, die in ihren philosophischen, philologischen, gesetzes- und naturwissenschaftlichen Werken das Hebräische um eine vollkommene Begriffsterminologie bereicherten. Mit dem Verfall der hochentwickelten Kultur des Islams vergeht zugleich die seltsame Blüteperiode der hebräischen Literatur des Mittelalters. In demselben Jahre, in dem die letzten Reste der ehedem glänzenden Maurenherrschaft im Abendlande zertrümmert wurden, mußten die Juden, abermals einer neuen Heimat beraubt, den Boden Spaniens verlassen.

Der Hauptschauplatz der jüdischen Geschichte ist nunmehr Deutschland, Frankreich und die slawischen Länder. Doch ein fröhliches, Kunst und freie Wissenschaft pflegendes jüdisches Leben konnte hier bis in die Neuzeit nicht mehr entstehen. Der an den Juden zuerst zum Ausbruch gekommene Fanatismus der Kreuzfahrer, die dauernden Judenmetzeleien und Vertreibungen der folgenden Jahrhunderte, die Verachtung und Willkür, unter der sie in den verschiedensten Formen zu leiden hatten, schufen allmählich den Typus des Juden, der, hinter den schwergefügten Mauern des Ghetto vom lachenden Leben der Umgebung abgeschlossen, den Schmerz über die bittere Qual des Tages im Studium des Gesetzes ersticken wollte. Die hauptsächlichsten Erzeugnisse der hebräischen Literatur jener Jahrhunderte sind die umfangreichen Schriften über das Gesetz und religiöse, meist elegische Poesie. In dieser Epoche ging das Hebräische mit dem Aramäischen eine so enge Verbindung ein, wie nie zuvor. Der aus der aramäischen Sprachperiode des jüdischen Volkes stammende Talmud war neben der Bibel zu dem heiligen Buche der Juden geworden. Daneben wurde die immer mehr zunehmende Anwendung des Aramäischen auch durch das Aufblühen der mystischen Lehre der Kabbala, für die das Aramäische die heilige Sprache war, bewirkt. So ist die Literatur dieser Jahrhunderte in einem hebraïsierten Aramäisch und zum Teil in einem aramaïsierten Hebräisch verfaßt. „Die innige Durchdringung beider Sprachen," sagt Heinrich Loewe, „ist ein Teil der Entwickelung der hebräischen Sprache. Sie ist nicht tot. Sie lebt als Schriftsprache des ganzen Volkes. Das oft wunderliche Hebräisch der religiösen Dichtung im Mittelalter kam nur deshalb zustande, weil das Hebräische nicht abgestorben, aber in einer der Natur entfremdeten Entwickelung begriffen war. Es ist ein Leben ohne natürliche Wurzeln, das aus Luftwurzeln sich die Kraft holt, notdürftig fortzuexistieren. Der heimatliche Grund fehlte der Sprache wie dem Volke." Von einzelnen wissenschaftlichen und dichterischen Geistern wurde allerdings auch in dieser Periode der reine hebräische Stil gepflegt und weiter entwickelt. Be-

sonders finden wir Erzeugnisse dieses Schaffens in Italien im Zeitalter der Renaissance. Die hebräische Sprachwissenschaft, die in der spanischen Blüteperiode der jüdischen Literatur bereits schöne Früchte hervorgebracht hatte, erwachte hier wieder. Jüdische Sprachgelehrte waren es, von denen die Begründer der europäischen hebräischen Sprachwissenschaft wie Johannes Reuchlin ihre grundlegenden Kenntnisse erhielten. Am Ende dieser Periode finden wir in Italien den Gelehrten und Dichter Mosche Chajjim Luzzatto, dessen in rein biblischem Hebräisch geschriebene Dichtungen gewissermaßen die ersten Atemzüge sind, die die zu neuem Leben erwachende, so lange scheintote hebräische Sprache macht.

Es ist sicherlich mehr als ein Witz der Geschichte, daß die Geburtsstunde der Aufklärung im Judentum nicht nur der Ausgangspunkt der zur Auflösung des Judentums führenden Assimilationsbewegung ist, sondern zugleich auch den Ausgangspunkt der Neuentwickelung der modern-hebräischen Sprache bedeutet, die eine wesentliche Grundlage der nationalen Erneuerungsbewegung im Judentum ist. Es ist die ehrwürdige Persönlichkeit Moses Mendelsohns und der Kreis der sich um ihn scharenden unerschrockenen Kämpfer, von denen besonders N. H. Wessely, der Verfasser des biblischen Epos „Schire Tif'ereth“ [2]) zu nennen ist, die das Hebräische aus dem Starrkrampfe, der es befallen hatte, wieder erweckten. Unter dem Einflusse der von Frankreich ausgehenden Ideen der Aufklärung, die vor allem die dem Individuum angeborenen Menschenrechte vertrat, ersehnten diese Männer auch für ihr Volk den Aufstieg aus der Nacht des Ghetto zum Freiheitslichte modernen Menschentums. Da sahen sie sich vor eine ungeheure Erziehungsaufgabe gestellt, deren Ziel es war, die geistige Mauer, die zwischen den Juden und der übrigen Welt bestand, niederzureißen. Das Mittel, dessen sich diese Aufklärer bedienten, war der Gebrauch eines reinen Hebräisch, das sie der von ihnen als geschmacklos empfundenen Sprache des Pilpuls, der scharfsinnig-spitzfindigen, dabei unfruchtbaren Gesetzeserklärung, entgegensetzten. Das Verhängnis der Arbeit dieser jüdischen Aufklärungsperiode war ihr Mangel an historischem Sinn. Aus Eifer, die Reinheit und Erhabenheit der hebräischen Sprache wieder herzustellen, waren sie auf das peinlichste bemüht, jeden nachbiblischen Ausdruck zu vermeiden. „So glaubten sie“, sagt Leo Metmann in seinem Buche „Die hebräische Sprache“ [3]), „die zweitausendjährige geschichtliche Entwickelung des jüdischen Volksgeistes wie auch der hebräischen Sprache mit einem Federstrich durchstreichen zu können. Anstatt die zwar verdorbene, aber doch lebensfähige hebräische Sprache zu verbessern, machten sie sie zu einer unbeweglichen, künstlichen Puppe, die zwar schön, aber tot ist und den Forderungen und Bedingungen des Lebens sich nicht fügen kann.“ Die Pflege des biblischen Hebräisch im Kreise dieser Aufklärer, die sich um die Zeitschrift Hamm^e'assef, „der Sammler“, scharten und danach M^e'ass^efim heißen, hat es nicht hindern können, daß je mehr die Ent-

---

2) „Prachtlieder“, die den Auszug aus Ägypten verherrlichen.

3) Jerusalem 1907

wickelung, die sie herbeigesehnt hatten, in Deutschland verwirklicht wurde, daß je rascher die Juden aus den engen, mittelalterlichen Gassen des Ghetto in die freie Luft des neuzeitlichen Lebens hinaustraten, um so rascher die hebräische Sprache überhaupt von ihnen vergessen worden ist.

Die unverändert trostlose Lage der Juden des europäischen Ostens, die eine Assimilation der großen Masse an die Umgebung erschwerte, und einige glückliche Umstände, die zu Hilfe kamen, ließen die Anregung zu einer Erneuerung der hebräischen Sprache auf einen fruchtbaren Boden fallen. Dort im Osten ging von zwei entgegengesetzten Polen ein Ansturm auf die alte talmudisch-pilpulistische Richtung aus. Von der einen Seite rüttelte der gefühlvolle, schwärmerische Chassidismus an den Schranken des trockenen, in peinlicher Gesetzeserfüllung erstarrten Lebens. Von der anderen Seite wurde auf dem Boden des nüchternen Talmudstudiums gegen die zur Gedankenspielerei ausgeartete Methode des spitzfindigen Pilpuls der Kampf eröffnet. So entstanden hier Anregungen zu neuem geistigen Leben, die auf die Entwickelung der hebräischen Sprache durch Zuführung von neuem Stoff und Inhalt förderlich einwirken. In Wissenschaft und Dichtung gelangte hier die hebräische Sprache in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder zu einer kaum mehr erwarteten Blüte. Allein ähnliche Folgen der ein neues Leben predigenden Lehre drohten wie im Westen auch im Osten dem Aufblühen des Hebräischen ein schnelles Ende zu bereiten. Dem Juden, der unter dem Einflusse der neuen Zeit immer mehr den alten sozialen und religiösen Formen entwuchs, lockerten sich auch die Bande, durch die er bisher mit dem Hebräischen zusammengewachsen war. So traf die Freunde der hebräischen Literatur das Schicksal, daß die hebräischen Werke fast keine Abnehmer mehr fanden. J e h u d a L ö b G o r d o n , der größte und bedeutendste hebräische Dichter und Publizist dieser Zeit, sah die dem Hebräischen drohende Zukunft vor sich und brach verzweifelt in den Ruf aus: „Mi jodea^{c}, 'im lo ha'acharon bim^{e}schor^{e}re zijjon hinneni, 'im lo gam 'attem hakkor^{e}'im ha'acharonim!“ „Wer weiß, ob ich nicht der letzte Ziondichter bin, und ob nicht auch ihr die letzten Leser seid!“

Ein Rettungsanker für die Weiterentwickelung der hebräischen Sprache war das auftauchende nationale Bewußtsein im Volke. Im Jahre 1870 gründete der junge energische und talentvolle Schriftsteller P e r e z S m o l e n s k y die hebräische Monatsschrift H a s c h s c h a - c h a r , „Die Morgenröte“. In dieser „erhob er“ — ich zitiere das bereits genannte Buch von L e o M e t m a n n — „die Geißel seiner kraftvollen Kritik in edler Sprache ebenso gegen den Fanatismus der Ostjuden wie gegen die scheinbar reformatorischen, tatsächlich aber assimilatorischen Bestrebungen der westeuropäischen Juden. Nicht einer äußerlichen, nachäffenden Reformation bedürfe das Judentum, sondern einer inneren Umgestaltung seiner Verhältnisse auf der Basis seiner eigenen Literatur, seiner eigenen Geschichte und Sprache“. Smolenkys Zeitschrift wurde der Sammelpunkt aller bedeutenden hebräischen literarischen Kräfte. Die hebräische Sprache hörte in diesem Kreise auf,

die „Heilige Sprache“ zu sein. Allen Verhältnissen und Erscheinungen des täglichen Lebens wandte diese Literatur ihr Interesse zu. Von selbst fielen der Sprache daher die künstlichen Fesseln ab, die die Schule der Aufklärer ihr aufgezwungen hatte. Man erkannte, daß man im Gebrauche des Hebräischen nicht einfach einen Zeitraum von 2000 Jahren überspringen könne, man war daher bestrebt, die Stile der Bibel, der Mischna und der verschiedenen Literaturen des Mittelalters zu einem organischen Ganzen zu vereinen. So wird das Hebräische „völlig umgeschmolzen und neu gegossen“. In den Werken der zwei unbestrittenen Koryphäen der modern-hebräischen Literatur gelangt die Sprache bereits zu einer nach den vielen Schicksalsschlägen fast für unmöglich gehaltenen Vollendung. 'Achad Haam[4]), den großen Propheten der nationalen Einkehr, der sich selbst schlicht „Einen aus dem Volke“ nennt, bezeichnet Leo Metmann als den eigentlichen Vater des modernen hebräischen Stils. „Seine Sprache“, so sagt er, „ist eine meisterhafte organische Vereinigung und Verarbeitung des ganzen hebräischen Wortschatzes aller Zeiten; er führte eine genaue und konsequente Anwendung aller grammatischen und syntaktischen Formen durch, ohne daß man dabei den geringsten Zwang fühlte.“ Die gleiche unbegrenzte Beherrschung des gesamten hebräischen Sprachmaterials zeigt auf dem Gebiete der lyrischen Poesie der Dichter Chajjim Nachman Bialik[5]). Ihm „gelang es“, so lautet das Urteil des sachverständigen Leo Metmann, „einen wunderschönen, farbenreichen, poetischen Stil zu schaffen, einen Stil, der ebenso erhaben wie fließend ist; der immer von neuem es versteht, durch die reizendsten eigenartigen Ausdrücke den hebräischen Leser zu packen und die geheimsten Saiten seiner Seele zu berühren.“ Ich kann mir eine Aufzählung all der Namen, die auf den verschiedenen Zweigen der hebräischen Literatur unserer Tage einen guten Klang haben, sparen, da ich hier ja nur die Entwickelung der modern-hebräischen Sprache behandele.

So wirkungsvoll und umfangreich auch das Schaffen aller jener junghebräischen Talente sein mochte, der herbeigesehnte Erfolg, die hebräische Sprache wieder als Sprache eines bunten Alltagslebens zu hören, würde wohl ausgeblieben sein, wäre nicht der altneuen Sprache das Land, von dem sie dereinst ausgegangen war, zu einer neuen Heimat geworden. Die blutigen Verfolgungen, die zu Anfang der 80 er Jahre des vergangenen Jahrhunderts über die Juden Rußlands hereinbrachen, waren der äußerliche Anlaß, durch den die bereits früher von einzelnen weitblickenden Männern aufgestellte Forderung einer nationaljüdischen Kolonisation in Palästina zur Verwirklichung gelangte. Junge Studenten waren die ersten, die unter dem Banner „Haus Jakobs, wohlan,

[4]) In deutscher Übersetzung: Achad Haam, Am Scheidewege. Zwei Bände. Band I, übersetzt von Prof. Dr. J. Friedländer, 2. vermehrte Auflage; Band II, übersetzt von Privatdozent Dr. H. Torczyner. Jüdischer Verlag, Berlin 1913 und 1916.

[5]) In deutscher Übersetzung: Ch. N. Bialik, Gedichte. Übertragen von Ernst Müller. Jüdischer Verlag, Köln und Leipzig 1911.

laßt uns gehen!"[6]) nach Palästina zogen, um die Feder mit dem Spaten zu vertauschen. Unter Überwindung unsäglicher Schwierigkeiten gelang es diesen mittellosen Pionieren endlich festen Fuß zu fassen. Am Ende des Jahres 1912, nachdem seit jenen ersten kühnen Versuchen ungefähr 3 Jahrzehnte verflossen waren, bestanden in Palästina nach den Angaben des umfangreichen Werkes von Dr. Curt Nawratzki „Die jüdische Kolonisation Palästinas"[7]) 44 jüdische ländliche Kolonien mit ca. 10 000 Seelen unter einer jüdischen Gesamtbevölkerung Palästinas von 100 000 Seelen. Die Hauptstützpunkte der städtischen jüdischen Kolonisation sind neben Jerusalem die beiden Hafenstädte Jaffa und Haifa. In dieser jüdischen Neusiedelung ist das Hebräische als lebendige Umgangs- und Kultursprache wiedererstanden. Für die Neubelebung des Hebräischen, die schon infolge der Vielsprachigkeit der in dem neuen Palästina zusammengeströmten Volkselemente notwendig war, ist von epochaler Bedeutung das Verdienst 'Eli'ezer Ben-Jehudas, des Verfassers des zum Teil bereits erschienenen Riesenwerkes eines encyklopädischen Wörterbuches der hebräischen Sprache aller Zeiten. Von diesem Mann schreibt Heinrich Loewe: „Er erkannte die Notwendigkeit, das Hebräische zur Umgangssprache zu machen. Er begann bei sich selbst. Er legte seinen russischen Namen ab und nannte sich nur noch Ben-Jehuda. In der von ihm in Jerusalem gegründeten Familie wurde so lange nur hebräisch gesprochen, bis die Gewißheit vorhanden war, daß das Hebräische die lebendige Mutter- und Umgangssprache aller seiner Kinder bleiben würde. Er hat es mit der unermüdlichen Energie, die sich bei ihm bis zum Eigensinn steigerte, durchgesetzt und sich damit einen unvergänglichen Namen in der jüdischen Geschichte geschaffen." Vor allem war man in Nacheiferung des Beispieles, das Ben-Jehuda gegeben hatte, bemüht, im Munde der in Palästina heranwachsenden jungen Generation das Hebräische zu neuem Leben zu erwecken. Dieses Bemühen ist heute als geglückt zu bezeichnen. In den verschiedenen Schulen, die heute dank der energischen Tätigkeit der in Palästina arbeitenden jüdischen Kolonisationsorganisationen und dank der edelmütigen Hilfsbereitschaft einzelner Gönner vom Kindergarten bis zum Gymnasium bestehen, ist das Hebräische zum weitaus größten Teile die lebende Unterrichtssprache. Ein schwieriges Werk hat hier die Kunst und der Fleiß der für das nationale Reorganisationswerk begeisterten palästinensischen Lehrerschaft zustandegebracht. Im Sommer 1913 haben zum ersten Male 23 Absolventen das Hebräische Theodor Herzl-Gymnasium in Jaffa verlassen und sind auf Grund ihrer Reifezeugnisse von den europäischen Universitäten[8]) immatrikuliert worden.

Das neue hebräische Leben in Palästina hat auch auf die Juden der Diaspora seinen Einfluß ausgeübt. Das Interesse für das moderne Hebräisch und seine Kenntnis ist besonders in Rußland, Galizien und

---

[6]) Jesaja 2,5: Beth ja'akob l'chu w'nel'cha. (Nach den Anfangsbuchstaben: Bilu).

[7]) München 1914. Verlag Ernst Reinhardt.

[8]) So Berlin, Wien, Paris.

Amerika in stetem Wachsen begriffen, und auch in Deutschland werden Versuche, dem modernen Hebräisch Eingang zu verschaffen, unternommen. Auch eine Presse, die über fast alle Länder verbreitet ist, hat sich das moderne Hebräisch bereits geschaffen. Vor dem Kriege gab es einige 20 hebräische Zeitschriften, von denen 6 als Tageblätter erschienen. Von dieser Presse ist allerdings ein großer Teil der Kriegszensur und der Kriegsnot zum Opfer gefallen.

Es ist die übereinstimmende Ansicht aller Vorkämpfer der jüdischen Renaissance, daß das Wiedererstehen einer lebendigen, wurzelechten jüdischen Kultur nur im Gefolge der Ausbreitung der dem jüdischen Volksgeiste adäquaten hebräischen Sprache möglich ist. Ich schließe mit den gleichen Worten, in die Nahun Slousch sein Werk „La renaissance de la litérature hébraique“ [9]) ausklingen läßt: „Das Blühen der Sprache des Propheten in der Gegenwart ist eine Tatsache, die den Geist all derer bestechen muß, die dafür Interesse haben, wie sich die geheimnisvollen Schicksale der Menschheit zum Ideal hin entwickeln.“ [10]).

Zur Kolonisationsfrage in Palästina

Von S. Dyk, Administrator der Kgl. Preuß. Domänenverwaltung

Das Streben, in geschlossenen völkischen Gemeinwesen die bäuerliche Betriebsart zur Grundlage ihrer Agrarverfassung zu machen, ist ein stark ersehntes Ziel vieler Sozialpolitiker. Dieser modernen Idee liegt die Erfahrung zugrunde, daß im Bauernbetrieb, dank dem Eigeninteresse fast aller in ihm beschäftigter Personen eine durch wirtschaftlichen Erfolg gekrönte Schaffensfreudigkeit gegeben ist und daß, volkswirtschaftlich bewertet, der bäuerlichen Betriebsart der Vorzug gegenüber dem Großgrundbetriebe einzuräumen ist, weil durch sie — von der siedlungsgenossenschaftlichen Form abgesehen — die Bodensperre, somit die Abwanderung vom platten Lande und die Auswanderung aus der eigenen Volksgemeinschaft aufzuheben, zumindest im starken Grade einzuschränken möglich sei.

Es läßt sich tatsächlich nicht leugnen, daß die Arbeitsfreudigkeit der in den bäuerlichen Betrieben beschäftigten Personen durch das Prinzip des Eigennutzes — den Hebel allen wirtschaftlichen Gedeihens und Erfolges — sehr viel höher ist als im Großgrundbetriebe, in dem der landwirtschaftliche Proletarier, lediglich gegen ein bestimmtes Entgelt, ohne Rücksicht auf Erfolg oder Mißerfolg der Wirtschaft, arbeitet. Daß, durch das Alleinherrschen oder zumindest Vorherrschen eines Bauern-

---

[9]) Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition 1903. — Ich verweise auch auf desselben Verfassers Werk: „La Poésie lyrique hébraïque contemporaine“. Deuxième édition. Paris, Mercure de France 1911.

[10]) „La floraison contemporaine de la langue des prophètes est un fait qui doit séduire l'esprit de tous ceux qui s'intéressent à l'évolution des destinées mystérieuses de l'humanité vers l'idéal“.

standes inmitten einer Wirtschaftsgesellschaft, der sozialen Gerechtigkeit zum Siege verholfen werden kann, dürfte ernsthaft kaum bestritten werden können.

Was jedoch als Voraussetzung für das Gedeihen und die Vermehrung oder gar Vorherrschaft bäuerlicher Betriebe Geltung haben muß, ist das Vorhandensein einer durch Milieu und Tradition gegebenen berufstätigen ländlichen Bevölkerung, die im Stande ist, alle im landwirtschaftlichen Betrieb vorkommenden Arbeiten mit Geschick und Sachkenntnis auszuführen und die in sich geschlossenen Einzelwirtschaften rationell zu leiten.

Diese wichtigste Voraussetzung fehlt, auf Grund geschichtlicher Verumständung, den Juden, und darum ist es falsch, gegenwärtig für die jüdische Kolonisation in Palästina in der Hauptsache die kleinbäuerliche Betriebsart zu empfehlen und zu propagieren. Es fehlt nicht nur die für den Bauernbetrieb *unumgänglich nötige Landfrau*, die die Hof-, Garten- und Hauswirtschaft zu besorgen versteht, sondern auch fast für alle Männer ist die Betätigung auf Grund und Boden ein Novum.

Die vorhandenen einzelnen Fachleute und die wenigen jüdischen Bauernfamilien, die im Osten Europas in echt bäuerlichem Sinn auf ihrer, ihnen lieb gewordenen Scholle leben, können und dürfen nicht maßgebend sein für die Erwägung, welche Betriebsart bei der jüdischen Kolonisation in Palästina zu wählen sei, da sie ja nur eine Ausnahme bilden und nur wenige von diesen wenigen große Lust zur Auswanderung nach Palästina bezeugen.

Es handelt sich ja in der Hauptsache um Leute, die — das sei gern zugegeben — mit guten Eigenschaften des Geistes und der Seele ausgestattet sind; manche bringen auch die rein körperliche Eignung zu manuellen Arbeiten mit, aber es sind doch mit verschwindenden Ausnahmen Menschen, die bis zu ihrer Einwanderung in Palästina nicht nur keine Arbeit in Feld und Garten ausgeführt haben, sondern auch selten aus der Stadt herausgekommen sind und fast nie Sinn und Interesse für ländliches Leben und landwirtschaftliches Schaffen hatten.

Diese und solche Menschen können, sofort auf kleinbäuerliche Betriebe gesetzt, nie und immer sich und das Siedlungswerk in Palästina vorwärts bringen.

Das nationale Judentum, das sich eine eigene Volksgemeinschaft gründen will, muß vorerst auch in bezug auf Berufseignung und Berufsschichtung eine Regenerationsperiode durchmachen. Ein Stadium des Um- und Erlernens ist eine absolute Notwendigkeit. Mit diesem Gedanken, dieser zwingenden Vorausetzung muß man sich abfinden und muß dementsprechend die erste Phase der „praktischen Arbeit" einleiten.

Es erscheint zweckmäßig, ja notwendig, die Ausbildung tüchtiger landwirtschaflicher Vorarbeiter, technisch geschulter und geübter Agrar-Handwerker, beruflich gründlich gebildeter und praktisch erfahrener Wirtschaftsbeamter und Betriebsleiter in den Wirtsländern der Juden zu veranlassen und dieses Werk durch Erteilung materieller

Hilfe aus Mitteln der jüdischen Allgemeinheit zu fördern und zu bewirken. Nur derart können wir allmählich die bei der jüdischen Kolonisation unumgänglich nötigen Lehr- und Wirtschaftskräfte erhalten.

Junge Männer und Frauen sollten vor ihrer Einwanderung in Palästina sich auf bewährten Lehrgütern, auf guten Guts- und Bauern-Wirtschaften in mehrjähriger praktischer Arbeit Schaffensfreudigkeit und Berufstüchtigkeit aneignen, damit sich nicht zu den für sie genügend großen Schwierigkeiten der Akklimatisation, der neuen sozialen Verhältnisse, der durch die Primitivität Palästinas gegebenen Entbehrungen gewohnter Kulturbedürfnisse auch noch die Mühseligkeiten der ersten praktischen Lehrzeit gesellen.

Auch dürfte es bestimmt weder gegen den Geist des Nationalismus, noch gegen die Zweckmäßigkeit an sich verstoßen, wenn aus nationalen Mitteln Lehrgüter in den Wirtsländern begründet würden, die, ohne Wohltätigkeit ausüben zu wollen, Gelegenheit zu gediegener Berufsausbildung bieten.

In Palästina selbst ist ein System bester landwirtschaftlicher Lehranstalten und Wirtschaftsschulen zur Ausbildung praktischer Landwirte und tüchtiger Landfrauen durchzuführen.

Die Leitung dieser praktischen Lehrstätten ist nur tüchtigen, bereits bewährten Fachleuten — in Ermangelung eigener Kräfte müssen hierfür Nichtjuden, auch unter Aufwendung größerer Geldmittel, gewonnen werden — zu übertragen.

Ein Teil der bereits in Palästina vorhandenen Kolonistenstellen könnte ebenfalls als Lehrstätte benutzt werden.

Bis jetzt war es eine harte Zumutung an den schon an sich knappen Geldbetrag des Kolonisten, neu in Palästina eingewanderte junge Leute als „Arbeiter" zu beschäftigen und sie so zu entlohnen, daß ihnen ihr Auskommen gewährleistet war.

Es ergaben sich hieraus Unzuträglichkeiten, die zum Teil dazu führten, daß manche Kolonisten — aus rein wirtschaftlichen und wohl auch noch aus anderen Gründen — grundsätzlich keine jüdischen Arbeiter aufnehmen und beschäftigen wollten; oder auch, daß jüdische Arbeiter — gewissermaßen aus nationaler Empörung — manche Kolonisten oder gar ganze Ansiedlungen boykottiert haben.

Ganz objektiv betrachtet, liegen hierbei die Verhältnisse so, daß es dem Kolonisten, der ja zurzeit noch selbst um seine ökonomische Existenz ringen muß, durch die Beschäftigung ungeübter und unerfahrener jüdischer Arbeiter gegen einen für landwirtschaftliche Verhältnisse recht hohen Lohn einfach unmöglich gemacht wird, vorwärts zu kommen, ja auch nur notdürftig zu existieren.

Dem Kolonisten, wenn auch vom besten Schrot und Korn in nationaler Beziehung, kann unmöglich die Aufgabe und Pflicht der Beschäftigung und ausreichender Entlohnung solcher Arbeiter zugemutet werden.

Andererseits ist es, gefühlsmäßig bewertet, dem jüdischen Arbeiter kaum zu verargen, daß er im Kolonisten, der seine Arbeit ablehnt,

gewissermaßen einen Verräter an der Volkssache erblickt, einen „Ausbeuter“ wittert; denn der jüdische Arbeiter sieht ja im Kolonisten den Glücklichen, der „sein“ Ideal bereits erreicht hat und ihm selbst dieses zu erlangen quasi unmöglich macht: er kann aus suggeriertem Klassendogma sich nicht auf die Höhe objektiven sozial-ökonomischen Urteils erheben und steht so dem jüdischen Kolonisten gegenüber mit dem Zorn, ja fast mit dem Haß des auf die Straße gesetzten Lumpen-Proletariers da.

Noch liegt zurzeit keine Veranlassung vor, diesen sozialen Gegensatz sehr tragisch zu nehmen, er kann aber, wenn ihm nicht bald und wirksam entgegengearbeitet wird, zu den unerträglichsten Kalamitäten führen, ja zum Krebsschaden der ganzen Kolonisation werden.

Diesem durch nichts begründeten Klassenkampf (denn bis zu einem solchen Stadium ist der soziale Ggensatz zwischen angesiedelten und „freien“ Arbeitern bereits geraten) ist weder durch Argumente noch durch Schlichtungs- und Schiedskommissionen entgegenzutreten: was als Abhilfe für schon in Erscheinung Getretenes, und was als Vorbeugung für die Zukunft dienen kann, ist lediglich die große befreiende und zwingende Tat.

Der Einwanderer muß entweder vor seiner Auswanderung oder in Palästina erst durch physische Arbeit auf dem Acker seine Muskeln und Knochen stählen und zur Ausdauer geübt machen, muß erst den landwirtschaftlichen Beruf erlernen. Hierfür können oder müssen eigene Mittel oder Mittel der Allgemeinheit, speziell auch Gelder des Jüdischen Nationalfonds aufgewendet werden: und es sind Wege zu wählen, wie ich sie oben in Kürze angedeutet habe.

Geübte und gelernte Arbeiter werden die Konkurrenz des billigeren aber faulen, unzuverlässigen und indolenten arabischen Arbeiters aufnehmen können, werden befähigt sein, gegen einen höheren, als den dem Fellachen gewährten Lohn, zum Vorteil jedes Betriebes zu arbeiten; und nach wenigen Jahren kann dann aus ihnen ein Menschenmaterial entstehen, das nach Wahl zur Bauern-Kolonisation wird herangezogen werden können.

Gegenwärtig aber schon die Bauernkolonisation als vorwiegendes System der jüdischen Kolonisation zu empfehlen, halte ich für verfehlt, ja für Verderben bringend, trotz aller Theorien, aller glücklichen und unglücklichen Motivierungen, aller künstlich konstruierten und scheinbar empirisch festgestellten Tabellen und Berechnungen, und sogar für den glücklichen Fall, daß für die Palästina-Kolonisation gewaltige finanzielle Mittel zur Verfügung stehen sollten.

Jetzt schon in der Hauptsache eine Bauernkolonisation in Palästina durchzuführen, hieße die Piramiden vom Gefilde Moph auf ihre Spitzen setzen wollen.

Am Todestore

Von Hugo Salus, Prag

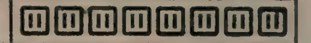
Ein Jüngling und ein Greis begegnen sich,
Wo schwarz des Todes Vorhang niederwallt.
„Laß mich ihn heben" – spricht der Greis – „bin alt,
Schon achtzig Jahr' den Tod erwarte ich".

„Drum laß mich vor, als Jüngling griff er mich",
– Spricht drauf der andere – „heiß noch, ward ich kalt.
Nun sehn' ich mich nach seiner Urgestalt,
Tod, zeig' dich mir, Tod, ich beschwöre dich!"

Sie zerren an dem Vorhang: dunkle Nacht.
Sie flehen in das Dunkel: tiefes Schweigen.
Schon hallt ihr Fragen hohl und müd und müder.

Der Jüngling: „Tod, was hast du mir gebracht?"
Der Greis: „Mir, Tod, mußt du dein Rätsel zeigen,
Tod! Tod!"...
Und sinken hin als Zwillingsbrüder.

Umschau



Deutschland

Arbeiterfürsorgeamt der jüdischen Organisationen Deutschlands

Nach vorhergegangenen Besprechungen mit den Behörden, insbesondere mit der Deutschen Arbeiterzentrale in Berlin, sowie mit der jüdischen Vertretung bei der Arbeiterzentrale in Warschau, haben sich die folgenden jüdischen Organisationen: „Großloge für Deutschland, U. O. B.", „Hilfsverein der Deutschen Juden", „Jüdischer Volksverein", „Komitee für den Osten", „Zionistische Vereinigung für Deutschland" zur Gründung eines

„Arbeiterfürsorgeamtes der jüdischen Organisationen Deutschlands"

zusammengeschlossen, zu dessen Vorsitzenden Herr Dr. jur. Adolf Friedemann gewählt ist. Die Generalkommission der Gewerkschaften hat im Einvernehmen mit dem neuen Arbeiterfürsorgeamt ein Sekretariat für ostjüdische Arbeiter errichtet.

Die Aufgabe des gegründeten Arbeiterfürsorgeamtes wird darin bestehen, die Interessen der zahlreichen gegenwärtig in Deutschland lebenden jüdischen Arbeiter aus den Ostgebieten nach jeder Richtung hin zu wahren; in den Arbeitskreis des Sekretariats wird insbesondere die Schlichtung von Streitigkeiten mit den Arbeitgebern und der Rechtsschutz fallen.

Die Generalkommission der Gewerkschaften Deutschlands selbst hat die Errichtung des Sekretariats folgendermaßen bekanntgegeben:

„**Ein Sekretariat für ostjüdische Arbeiter.**

Zur Wahrung der Interessen der aus dem Okkupationsgebiete nach Deutschland eingewanderten jüdischen Arbeiter ist in Berlin ein Sekretariat für ostjüdische Arbeiter ins Leben gerufen worden.

Die Aufgaben des Sekretariats sind: Aufnahme von Beschwerden und Gewährung von Rechtsschutz, Auskünfte über Arbeitsvermittlung. Zuführung der jüdischen Arbeiter an die betreffenden Berufsorganisationen wie überhaupt jede Wahrnehmung ihrer Arbeitsangelegenheiten. Das Sekretariat wird vom Genossen Isaac Kornfeld geleitet. Die jüdischen Arbeiter können sich mit dem Sekretariat direkt oder durch Vermittlung der lokalen Arbeitersekretariate in Verbindung setzen. Die Korrespondenz kann in deutscher. jiddischer oder polnischer Sprache erfolgen. Das Bureau des Sekretariats, welches seit dem 1. Januar 1918 seine Tätigkeit aufgenommen hat, ist der Generalkommission der Gewerkschaften angegliedert und befindet sich im Gewerkschaftshaus, Berlin SO. 16. Engelufer 15 IV. wohin auch alle Zuschriften zu richten sind“ [1]).

Die Geschäftsstelle des „Arbeiterfürsorgeamtes der jüdischen Organisationen Deutschlands“ befindet sich in Berlin W 8. Französische Straße 49.

Literaturblatt

Strack, Hermann L.: Jüdisches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung der gegenwärtig in Polen üblichen Ausdrücke. Leipzig: Hinrichs 1916. XV, 204 S. 8°. Preis 4 M.

Strack, Hermann L.: Jüdischdeutsche Texte. Lesebuch zur Einführung in Denken, Leben und Sprache der osteuropäischen Juden . Leipzig: Hinrichs 1917. 56 S. 8°. Preis 1,50 M.

Die jüdischdeutsche Sprache oder Mundart ist zum mindesten letzten Endes nicht jünger als das Althochdeutsche. Sie hat in Anlehnung an das Hochdeutsche, zu dem sie gehört, dessen Wandlungen mitgemacht, sich aber namentlich in ihrer räumlichen Trennung vom Schriftdeutschen selbständig entwickelt. Ihr Wesen ist es, daß sich deutsches Sprachmaterial wie Fleisch und Gewebe um ein hebräisches Knochengerüst schlingt, und daß die verschiedenen Sprachelemente der Mischsprache eine so innige organische Verbindung eingegangen sind, daß man namentlich im Hinblick darauf, daß das Hebräische kulturell im Mittelpunkte dieses Gebildes steht, von einer jüdischdeutschen Sprache reden muß, auch wenn sich, rein linguistisch genommen, die Sprache als eine Mundart des Hochdeutschen gibt, die nicht einmal allzuschwer verständlich ist. Bald nachdem die Sprache in Druckwerken verwendet worden ist, wurde sie auch der Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung. Namentlich wurde Wagenseils Schrift für die Erforschung der jüdischdeutschen Rede- und Schreibart von wesentlicher Bedeutung. Die Schudt und Chrysander, Callenberg und Vollbeding waren seine Nachfolger, wie er selbst in Buxtorf einen Vorgänger hatte. Diese von Christen geführte Erforschung und Sammlung des jüdischdeutschen Sprachmaterials, welche in den seltensten Fällen rein wissenschaftliche Gründe hatte, vielmehr als Mittel zur Judenbekehrung dienen sollte, hat doch den Sprachstoff so gesammelt, daß ihr die linguistische Forschung durchaus dankbar sein muß.

Seit dem Beginne des neunzehnten Jahrhunderts sind diese Studien all-

[1]) „Correspondenzblatt der Generalkommission der Gewerkschaften Deutschlands“, Nr. 1, 1918.

mählich eingeschlafen, und nur noch ausgewachsene Judenfeinde beschäftigten sich mit der jüdischdeutschen Mundart, um sie erstlich falsch darzustellen, und dann, um sie als vergiftetes Material gegen die Juden auszubeuten. Erst der mächtige Aufschwung des jüdischen Nationalgefühls, besonders in den neunziger Jahren des abgelaufenen Jahrhunderts, hat zu neuerlicher Beschäftigung mit dem Jüdischdeutschen geführt, und das gerade zu einer Zeit, wo diese Sprache selbst sich neue Gebiete eroberte und wo sie innerlich und äußerlich gewachsen ist. Aber zu einer modernen Frage der Gegenwart wurde außerhalb der jüdischnationalen Welt diese Sprachenfrage erst infolge des großen Krieges und der in seinem Verlaufe erfolgten Besetzung Polens und Litauens durch die deutschen Truppen.

Die beiden Bücher, die Geheimrat Strack über das Jüdischdeutsche veröffentlicht hat, sind deshalb besonders willkommen. Es ist einfach erstaunlich, mit welchem Fleiße der unermüdliche Mann das Sprachmaterial herbeigeschafft hat. Im allgemeinen war er auf die Literatur angewiesen und hat dem lebendigen Volksmunde nur wenig entnommen. Er gibt daher den Sprachschatz der verschiedenen Typen des geschriebenen und eigentlich nur des gedruckten Jüdischdeutschen wieder, und das muß um so mehr beachtet werden, als die Schriftsprache im Jiddischen erheblicher von der gesprochenen Volkssprache abweicht, als man eigentlich glauben sollte. Deshalb hat der Verfasser für das Wörterbuch mit Recht die hebräischen Typen beibehalten, um so mehr, als es ja dazu dienen soll, die verschiedenen Mundarten zu übersetzen, ebenso sehr das litauische wie das galizische, polnische oder südrussische Jiddisch. Es ist hier nicht der Ort, Einzelheiten richtigzustellen. Das Ganze ist so gut gearbeitet, daß es dem Verfasser ruhig überlassen werden kann, die Fehler der ersten Auflage in der hoffentlich bald erscheinenden zweiten auszumerzen.

Im Gegensatz zum Wörterbuche hat Strack die Texte in Umschrift gegeben. Man muß es zugestehen, daß die Texte für das nicht sehr umfangreiche Heft außerordentlich geschickt gewählt sind. Erstlich geben sie ein gutes Bild von der Sprache. Und das ist die Hauptsache. Dann aber lassen sie doch einen kurzen Blick in Leben und Anschauungen der polnischen Juden werfen, die uns örtlich so nahe und dem westeuropäischen Denken scheinbar so fern sind. Aber der Unterschied liegt vor allem in der Gefühlssphäre und nicht zum wenigsten in der gewissenhaften Moral der Ostjuden, die ganz unter dem Banne ihrer überlieferten Lehre stehen. Von besonderem Werte ist der Abdruck des Aufrufes der Oberleitung der verbündeten deutschen und österreichischen Heere, in dem den polnischen Juden Befreiung und Freiheit versprochen wurden. Bei der sonst so einfachen und durchsichtigen Umschrift hat Strack einen Fehler gemacht. Er hat das Hebräische, das im Jiddischen eben nicht Hebräisch, sondern Jiddisch ist, nach der sefardischen Aussprache des Hebräischen transskribiert. Das geht nicht an, und dem muß der Verfasser in der neuen Ausgabe dadurch abhelfen, daß er das Wort in jiddischer (aschkenasischer) Aussprache in den Text setzt, aber seine bisherige Transskription in Klammern daneben als Erklärung gibt.

Das Wörterbuch führt den Namen „Jüdisches Wörterbuch". Und das trifft nicht den Kern der Sache. Vielmehr ist einzig das Hebräische „Jüdisch", ohne weiteren Zusatz zu benennen. Es gibt allerlei Judendialekte: Jüdischdeutsch, Judenspanisch, Judenpersisch und viele andere solche Mundarten. Aber keine ist die „Jüdische" Sprache schlechthin. Das ist nur das Hebräische. Das andere sind durch mittelalterliche Assimilation entstandene Mischdialekte, deren Bedeutung dadurch nicht herabgemindert wird, daß man ihre Stellung dem Hebräischen gegenüber ins rechte Licht setzt.

Hermann L. Strack hat sich durch die Herausgabe der beiden Bücher um das Jüdischdeutsche ein großes Verdienst erworben. Es wäre zu wünschen, wenn beide Arbeiten eine ihrem Werte entsprechende Verbreitung fänden.

Heinrich Loewe.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg. Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin-München. Martin Goetz. Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang 25. Januar 1918 Heft 8

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Neu-Orientierung

Von Georg Davidsohn, Berlin
Mitglied des Reichstags

Daß die deutschen Juden ihre Taktik und Strategie gegen den — bewußten und unbewußten — Antisemitismus, mit dem unser ganzes öffentliches und privates Leben erfüllt ist, „neu orientieren" müssen, darüber gab es schon lange Zeit vor dem Kriege keinen Zweifel mehr. Nur daß die meisten diese „Weisheit" für sich behielten oder bloß in vertrautem Kreise einander zuflüsterten.

Mit anderen Dingen beschäftigt, bin ich nicht oft dazu gekommen, auch zu jüdischen eine Meinung zu äußern. Dann aber stets in dem Sinne: daß den deutschen Juden eine Renaissance des Willens zur „Neuorientierung" nottut. Und zwar auf der Linie eines subjektiv-selbstbewußter, objektiv-demokratischer gerichteten Geistes, aus dem heraus sie sich nicht ewig damit begnügen dürfen, dem offenen und maskierten oder: dem individuellen und dem — sagen wir offiziellen Antisemitismus im Abwehrgraben gegenüberzuliegen, sondern sich dazu aufraffen müssen, wo die Vorbedingungen dafür gegeben sind, ihr Glück und ihr Recht in der Offensive zu suchen.

Derartig — orientierte Gespräche habe ich, wie gesagt, zum Teil schon längere Zeit vor dem Kriege, zum Teil während des Krieges bei passender Gelegenheit geführt mit Rabbinern (Dr. Blumenthal, Dr. Goldmann, einem Herrn im Felde). mit Männern von Central-Verein (z. B.: Rechtsanwalt Boehm), mit Männern humanitärer Arbeit (wie Salli Kirschstein), mit Vorkämpfern vom Komitee für den Osten, mit Zionisten und anderen. Man hat mir manchen Einwand gemacht, auf eigentlichen Widerspruch aber bin ich nie gestoßen, und so wäre ich höchstwahrscheinlich, hätte nicht der Krieg eingesetzt, „schon" um 1914/15 zu irgendeiner ersten Fixierung meiner Ansichten und Vorschläge

gelangt. Es ist anders gekommen, und in den drei Jahren seitdem haben wir insgesamt so viel erfahren und gelernt, daß wir der Aufrollung des Problems dieser „Neuorientierung" abermals reifer und sicherer gegenüberstehen.

Wer auf alle Zeichen der „großen Zeit" 1914/1918 gemerkt hat, für den bedurfte es nicht erst jenes „streng vertraulichen" Augenöffner-Briefes, den die „Jüdische Rundschau" Ende November ans Licht gezogen hat. Denen aber unter den deutschen Juden, die noch immer in ihren selbstbetrügerischen gefährlichen Illusionen dahinduseln, sollte er 5 mal des Tages vorgelesen werden: der Brief des Hamburger Generalsekretärs Henningsen an einen professoralen Gesinnungsfreund, dem erzählt wird von einer Ausgang 1915 abgehaltenen Besprechung der Reventlow, Bartels, Schmidt-Gibichenfels und Konsorten, zu denen ein General und ein Regierungsrat gesellt waren, die aber nicht genannt sein wollen!

Was war es nun, das diesen Herren am Herzen lag? — „Die schnellste Verwendung des umfangreichen belastenden Materials, das der Weltkrieg gegen das Judentum ergeben hat!" Einige dieser Veröffentlichungen will man nach Beendigung des Krieges sofort und überraschend auf den Markt werfen, und zwar nicht im offenen Buchhandel, sondern auf dem Schleichweg des Gratis-Einzelversands an zahlreiche Offiziere (an erster Stelle!), Offiziersheime, Fabrik- und Gutsbesitzer, Kaufleute, Rechtsanwälte, Ärzte, Studenten usw.

Aus diesem Kriegsplan ersehen wir u. a. wieder einmal, wie anrüchig das Antisemitenmetier ist. Dermaßen nämlich, daß Leute, die an ihrem mehr oder minder guten Namen etwas einzubüßen haben, von den Bartels, Bruhn usw. Unter den Linden nicht gegrüßt zu werden wünschen. Daraus ergibt sich die gute Lehre, daß derartig bescheidene Leute nun gerade aus ihren Unterständen herausgeholt und ins helle Tageslicht, dessen Blendung sie scheuen, gestellt werden sollten. Dem jüdischen Arzt, Kaufmann, Anwalt, dessen Name im Zusammenhang mit einer Gerichtsverhandlung, einer Straßenszene oder einer sonstigen unliebsamen, oft recht kleinlichen Angelegenheit durch den Kot der „Wahrheit" und ähnlicher Organe gezerrt wird, behagt es auch nicht, daß man ihn anprangert. Und doch findet er bei der antisemitischen Presse keine Rücksicht, wie sie Leuten mit christlich klingenden Namen auch von ihr gewährt wird.

Da mag denn, was dem Kaufmann Cohn, dem Rechtsanwalt Isaak, dem Arzte Dr. Schmul recht, dem General von Schneidewitz, dem Regierungsrat Dr. Lenz billig sein. Der Jude kann so sanftmütig, so bar jedes Rachegefühls sein wie nur irgend möglich — die Antisemiten werden ihn ja doch als Bannerträger der Religion des „düsteren alten Rachegottes" weiter rubrizieren. So lerne er denn endlich, auf einen Schelmen deren anderthalbe zu setzen!

Dies ist allerdings leichter empfohlen als getan, zumal wenn an die Stelle der bisherigen, in der Hauptsache defensiven Taktik bei passender Gelegenheit die offensive treten soll.

Die Antisemiten wittern wieder einmal Morgenluft, weil sie ganz genau wissen, daß nach jedem Kriege, ganz besonders nach einem solchen wie dieser Weltkrieg, die Nachfrage nach Blitzableitern sehr groß ist. Nun steht zwar beim modernen Blitzableiter die — goldene Spitze nicht mehr in Übung, indessen: die Herren Judenfresser werden sie schon wieder in Mode zu bringen wissen. Einstweilen konsolidieren sie sich und, wenn nicht alle Zeichen trügen, schaffen sie sich hinter den Kulissen eine Organisation, die alles zusammenfaßt, was bisher den antisemitischen Kampf mehr oder minder buschklepprig führte.

Im Gegensatz hierzu ist einstweilen von einer großzügigen, rationellen restlosen Zentralisierung der jüdischen Organisationskräfte nach dem Prinzip moderner Energetik nichts zu merken. Es wird zwar viel und gut gearbeitet, aber die gleiche Tätigkeit vollzieht sich — zerstreut — in einer Reihe verschiedener Büros, Redaktionen, Komitees und sonstiger Körperschaften, ohne daß ein großes organisatorisches Band all' diese Arbeit, all' diese Kampfgenossen umschließt und ohne daß von irgendwoher eine Einheitsparole ausgegeben wird.

Ich möchte nicht mißverstanden werden; denn wohl weiß ich, daß da verschiedene Auffassungen über Ziele, Zwecke und sonst allerlei sind, also auch verschiedene Arbeitsmethoden a priori zugelassen, ja erwünscht sein müssen. Daran will ich beileibe nicht rütteln. Nur eins konstatiere ich: Auch für denjenigen Teil der Arbeit, wo nach der Natur des Gegenstandes (z. B.: Antisemitismus!) eine differentielle Auffassung nicht vorhanden ist oder wenigstens nicht sein dürfte, existiert bisher keinerlei allen Kampf- und Bundesgenossen gemeinsamer Kampfboden noch Arbeitsplan, Programm oder wie das, was mir vorschwebt, sonst genannt sein will.

Ansätze sind auch hierzu vorhanden, jedoch sie sind winzig und werden wieder zerflattern, wenn sie nicht irgendwo fest in die Faust genommen werden.

Der Krieg hat manchen „salonfähig“ gemacht, der vorher auch in gewissen jüdischen Kreisen nicht sonderlich in Kurs stand. So zum Beispiel den Arbeiter. Selbst die bestgeleiteten jüdischen Großorganisationen haben sich dieses Stückchen der „Neuorientierung“ nur schwer erkämpft. Vielleicht darf ich ein klein wenig aus der Schule plaudern:

Eines Tages suchten mich ein paar bekannte vornehme jüdische Akademiker auf und besprachen mit mir die Frage: wie den rund 30 000 polnisch-jüdischen Arbeitern zu helfen wäre, die damals in Deutschland arbeiteten und manche Klage zu führen hatten über Behandlung, Entlohnung, Speisung und dergl. Als ich im Laufe der Unterhaltung Inverbindungtreten mit der Generalkommission der Gewerkschaften empfahl, machten die Herren zunächst sehr erstaunte Gesichter, bald aber leuchtete ihnen ein, daß nach Lage der Dinge hier der einzig richtige Weg gewiesen war.

Wenn sich die jüdischen Kampforganisationen im oben dargelegten Sinne modernisieren, dann werden sie von den großen Arbeiterorganisationen auch sonst noch manches lernen können. Zunächst (ich

rekapituliere): Angriffsgeist, Vermeidung jeder Kräftezersplitterung, richtig abgegrenzte Zentralisation und Dezentralisation: jede an ihrer Stelle und zu ihrer Zeit.

Und dann noch eins:

Wer so exponiert steht wie der Jude und die jüdische Organisation, muß wissen oder lernen, wann, wo und wie Intimität, wann, wo und wie Exklusivität am Platze ist. Was haben jüdische Körperschaften und Einzelindividuen hierin im Laufe der Zeit doch alles gesündigt!

Ich möchte zum Schluß eine Probe vom schlechtesten alten und eine vom guten neuen (oder modernen) jüdischen Geist zitieren:

Zur polnischen Inthronisationsfeier in Warschau — Ende Oktober 1917 — waren Vertreter jeder nur irgend in Betracht kommenden Gruppe geladen, bloß keine Juden! Was tat der Vorstand der Warschauer sogenannten Großen Jüdischen Gemeinde? Er bat um Zulassung, die ihm denn auch huldvollst gewährt wurde . . . .

Mitte November berichtete der Schweizer Allgemeine Pressedienst aus Petersburg:

> „Eine hier abgehaltene Versammlung jüdischer Soldaten beschloß, mit bewaffneter Hand gegen jeden Pogrom einzuschreiten. Die Zahl der jüdischen Soldaten beläuft sich auf 400 000."

Es spielt gar keine Rolle, ob diese Meldung an sich richtig ist oder nicht. Der Geist jedenfalls, von dem sie Kunde gibt, ist „richtig", denn es ist Geist erfreulichster — Neuorientierung.

Der Krieg hat auch dem deutsch-jüdischen Nachwuchs viel zu denken gegeben. Und an warnenden Signalen hat es überdies weder ihm noch uns „Alten" gefehlt. Wer sie gehört und verstanden hat, wird nun wohl endlich wissen, was zu tun ist.

Die Deutsche Regierung und der Zionismus*)

Von Dr. Max Kollenscher, Posen

In den letzten Dezembertagen haben die deutschen Zionisten der Regierung ihren Dank „für das wohlwollende Interesse ausgesprochen, das sie während der gesamten Kriegsdauer der jüdischen Siedlung in Palästina zugewandt hat". Der Öffentlichkeit war damit Kenntnis von dem tatkräftigen Schutze gegeben, den die Reichsregierung dem jüdischen Palästina hat angedeihen lassen. Jetzt hat der stellvertretende Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Freiherr von dem Bussche-Haddenhausen, den Leitern der Zionistischen Organisation und des Komitees für den Osten die in der gesamten deutschen Presse und im vorigen Heft dieser Zeitschrift veröffentlichte Erklärung abgegeben.

---

*) Im vorigen Heft der Monatshefte brachten wir eine Würdigung des ersten Teils der Regierungserklärung zur Ostjudenfrage. Die Bedeutung der Erklärung für die Wünsche der Zionisten soll der nachfolgende Aufsatz darlegen. D. Red.

Die deutsche Regierung hat in dieser Erklärung alles, was sie bisher im Kriege zugunsten der Juden in Palästina getan hat und wofür ihr der Dank der Zionisten ausgesprochen wurde, als den Ausfluß eines Prinzips hingestellt, des Prinzips der Förderung der aufblühenden jüdischen Siedlung in Palästina.

Die Abgabe der Erklärung gerade jetzt ist kein Zufall. Seit Beginn des Krieges ist der Zionismus bei allen Völkern und Regierungen immer mehr auf Verständnis und Zustimmung gestoßen, bis die offizielle Erklärung der englischen Regierung dem jüdischen Volke das Recht auf ein nationales Leben in Palästina anerkannt und damit eine Unterstützung der zionistischen Bestrebungen zugesagt hat. Diese Erklärung hat mit den Kriegszielen der Entente nichts zu tun: sie läßt die Frage der politischen Herrschaft über Palästina dahingestellt und anerkennt ein national-jüdisches Leben in Palästina unabhängig von der politischen Zugehörigkeit zu der einen oder anderen Mächtegruppe.

Danach mußten die Mittelmächte das Wort ergreifen. Sie als die rechtmäßigen politischen Besitzer des Landes konnten die politische Zukunft desselben als eines türkischen Landes nicht in Frage stellen, durften die Frage der späteren Staatshoheit nicht offen lassen, mußten vielmehr Palästina für die Türkei in Anspruch nehmen. Der Zionismus hat niemals einen Zweifel daran gelassen, daß seine Bestrebungen nur auf ein jüdisches Palästina unter türkischer Herrschaft gerichtet sind. So war die Bahn für eine Verständigung frei. Graf Czernin hat den Anfang mit einer Sympathiekundgebung gemacht. Der Großwesir des Osmanischen Reiches Talaat Pascha hat in einer ausführlichen Unterredung, die er Herrn Dr. Julius Becker gewährt hat[1], der Öffentlichkeit die Absichten enthüllt, die seine Regierung mit der jüdischen und insbesondere zionistischen Arbeit in Palästina hat. Er hat seine Pläne und Bestrebungen nicht, wie die englische Regierung, in eine Formel gekleidet, hat kein staatsrechtliches oder völkerrechtliches Schema gewählt, um mit allgemeinen Begriffen die palästinensische Judenfrage zu lösen. Er hat vielmehr zu den konkreten Fragen, deren Lösung die ersten praktischen Notwendigkeiten einer jüdischen Siedlung sind, Stellung genommen. Gerade diese Individualisierung, die sich von jedem politischen Typ freihält, macht seine Ausführungen wertvoll. Danach will die türkische Regierung den Juden freie Betätigung auf geistigem und kulturellem Gebiete gewähren, ihnen die Schulen aller Grade und Ordnungen, Presse, Literatur, Kunst und Religionsausübung überlassen. Die freie Entwicklung der kulturellen Eigenart ist somit anerkannt. Der Großwesir hat ferner zur Frage der jüdischen Einwanderung nach Palästina Stellung genommen. Seine Antwort war kein einfaches „ja“; er hat vielmehr die Einwanderung von den natürlichen Grenzen der Aufnahmefähigkeit abhängig gemacht. Es sollen nicht mehr Menschen mit einem Male in das Land kommen, als das Land jeweils ernähren kann — eine durchaus gerechte und begründete Beschränkung, die, wenn sie ihnen die Türkei

[1]) „Vossische Zeitung“ vom 31. Dezember 1917 (Abendausgabe).

nicht machen würde, die Juden sich selbst auferlegen müßten. Daß aber keine anderen als die durch die Aufnahmefähigkeit des Landes gebotenen Schranken der jüdischen Einwanderung gesetzt sein sollen, hat Talaat Pascha dadurch anerkannt, daß er die wirtschaftliche Entwicklungsfreiheit für die Juden als Prinzip statuiert. Mit diesem Umfange ihrer Besiedlung des Landes können die Juden zufrieden sein, wenn ihnen zugleich auch das Recht eingeräumt wird, in ihren Siedlungsstätten selbst die Verwaltung zu führen. Auch in dieser Beziehung hat der Großwesir befriedigende Erklärungen abgegeben. Er hat darauf hingewiesen, daß das in der Türkei schon vorhandene weitgehende Selbstverwaltungsrecht der Gemeinden durch ein in Vorbereitung befindliches Gesetz noch erweitert werden wird. Damit ist die Erschließung Palästinas für die jüdische Siedlung in zunächst ausreichendem Maße gewährleistet und durch die Einräumung der Selbstverwaltung zugleich dafür gesorgt, daß eine jüdische Verwaltung Art und Maß der öffentlichen und privaten Wirtschaftsarbeiten bestimmt, die im Rahmen der Entwicklungsfreiheit eine immer steigende Aufnahmefähigkeit schaffen kann und wird. Die Selbstverwaltung wird zugleich auch den Siedlern freie politische Entwicklung und politische Erziehung bringen.

Diese Erklärung des Großwesirs kann als die erste Anerkennung des zionistischen Programms durch die türkische Regierung angesehen werden. Sie enthält nichts weniger und nichts mehr als die Anerkennung der jüdischen Nationalität und für das jüdische Volk die Feststellung des Rechts der freien kulturellen Entwicklung, der freien Einwanderung und Niederlassung, der Selbstverwaltung. Damit ist zugleich auch die Erklärung der deutschen Reichsregierung gewürdigt. Freiherr von dem Bussche-Haddenhausen hat nicht ein neues Wort geprägt oder eine neue Formel geschaffen. Er hat vielmehr unter Hervorhebung der wesentlichsten Leitsätze der türkischen Erklärung diese „begrüßt“ und sie dadurch auch zum Inhalt der Willensäußerung der deutschen Regierung gemacht.

Wie nun einmal die Dinge liegen, ist es sehr wertvoll, daß die deutsche Erklärung der türkischen gefolgt ist. Denn dadurch ist nach außen unzweideutig dokumentiert, daß die türkische Regierung unbeeinflußt und in vollständiger Freiheit und Unabhängigkeit ihre Entschließungen gefaßt hat. Die deutsche Regierung „begrüßt“ die türkische Stellungnahme und schließt sich ihr an; sie kann es tun, nachdem der türkische Bundesgenosse selbst und freiwillig dem jüdischen Volke die nationalen Existenzbedingungen in Palästina zugesichert hat. So groß der Wert der Erklärung des Großwesirs ist, besonders da sie von einer überragenden Persönlichkeit wie Talaat Pascha ausgeht, sie war doch immer nur ein Versprechen, ein Programm einer Staatsregierung hinsichtlich der Regelung einer internen, innerstaatlichen Angelegenheit. Dadurch, daß die deutsche Reichsregierung diese türkische Erklärung vollinhaltlich in offizieller Form zu der ihrigen gemacht hat, hat sie internationale, zwischenstaatliche

Bedeutung gewonnen. Sie ist jetzt, wenn man noch die Sympathiekundgebung des Grafen Czernin zu den zionistischen Bestrebungen hinzunimmt, zu einem Programm der Mittelmächte geworden. Die Verwirklichung dieses Programms wird der Türkei und den Mittelmächten leicht sein, denn keine andere Mächtegruppe wird sich ihr widersetzen; im Gegenteil, die in der englischen Regierungsäußerung enthaltene und offenbar von der gesamten Entente und von Amerika gebilligten Absichten über ein jüdisches Palästina bewegen sich nach derselben Richtung.

So können die Zionisten und mit ihnen die ganze Judenheit auf die Erfüllung ihrer Palästinawünsche rechnen. Die deutsche Regierung hat ganz recht, wenn sie sagt, daß die Palästinabestrebungen „von der Judenheit, insbesondere von den Zionisten" verfolgt werden. Palästina war niemals aus dem Herzen und aus dem Kopfe der Juden geschwunden; die Hoffnungen auf Palästina waren niemals aufgegeben, wenn sich auch an den Bestrebungen zur Wiedererlangung nicht alle Juden beteiligten. Im Kriege aber ist Palästina mehr als je in den Vordergrund der jüdischen Wünsche und Arbeiten getreten. Überall, wo Juden in größeren Massen wohnen, ist der Wunsch nach einem jüdischen Kongreß laut geworden, und überall hat man sich auf eine Plattform geeinigt, die freie Einwanderung und freie Entwicklung der Juden in Palästina fordert. Die deutsche Judenheit hat sich bisher das Organ noch nicht geschaffen, das für sie diese Forderung erhebt. Deshalb ist es um so bemerkenswerter, daß die deutsche Reichsregierung in jüdischen Dingen zur Führerin der deutschen Juden geworden ist. Die Zionisten werden ihr auf diesem Wege mit freudiger Anerkennung folgen; es ist aber zu erwarten, daß auch die anderen deutschen Juden sich zum Programm ihrer Regierung bekennen werden.

Die Zionisten können der deutschen Regierung ihren Dank nicht besser ausdrücken, als indem sie das Bekenntnis erneuern, mit dem Theodor Herzl im Jahre 1898 den deutschen Kaiser in Jerusalem begrüßt hat:

> „Da ist das Land unserer Väter, das sich für eine Kolonisierung und Kultivierung eignet. Es schreit nach Menschen, die es bebauen sollen. Und wir haben unter unseren Brüdern ein schreckliches Proletariat. Diese Menschen schreien nach einem Lande, das sie bebauen wollen. Nun möchten wir aus den zwei Notständen — des Landes und des Volkes — durch die planvolle Verbindung beider eine neue Wohlfahrt schaffen.
>
> Wir sind ehrlich überzeugt, daß die Ausführung des zionistischen Plans auch für die Türkei Wohlfahrt bedeuten muß.
>
> Niemandens Rechte oder fromme Empfindungen bedroht unser Gedanke.
>
> Wir Juden grüßen Eure Majestät und wünschen aus tiefster Brust, daß ein Zeitalter des Friedens und der Gerechtigkeit anbrechen möge für alle Menschen."

Julius Wellhausen

Ein Abschiedsgruß

Von **Hermann Cohen**, Berlin

Eine Würdigung des großen Bibelforschers würde meine Kompetenz überschreiten, und vollends sie unmittelbar nach seinem Hintritt zu versuchen, bevor die berufenen Stimmen vernommen worden sind, wäre ganz unzulässig. Ich melde mich aber hier sogleich zum Worte, um keinen Zweifel darüber aufkommen zu lassen, daß es in jüdischen Kreisen als Ehrenpflicht gelten muß, das Gedächtnis eines Mannes in Dankbarkeit hochzuhalten, der eine gewaltige Lebensarbeit der Durchforschung des Alten Testaments gewidmet und der für das Verständnis der israelitischen Propheten unvergängliche Verdienste sich erworben hat.

Ich selbst habe zudem persönliche Veranlassung, diese unsere allgemeine Pietätspflicht in diesen Heften zur Aussprache zu bringen für das Andenken eines Mannes, mit dem ich lange Jahre hindurch in traulicher Sympathie, in kollegialer Freundschaft und in herzlicher Zuneigung verbunden gewesen und geblieben bin. Und dieses persönliche Moment dürfte doch wohl zugleich von einer gewissen sachlichen Bedeutung sein.

Um Wellhausens Verhältnis zur Bibelforschung zu verstehen, muß man vor allem bedenken, daß er im strengen Sinne nicht sowohl Historiker als Philologe war. Und ebenso muß man ferner, um Wellhausens Verhältnis zur Religion überhaupt zu verstehen, bedenken, daß er nicht Philosoph und daher auch gar nicht Dogmatiker war, sondern daß sein Gemüt und sein Charakter ihn mit der Religion verbanden.

Er sagte mir einmal von einem berühmten Theologen, daß dieser nur den Verstand, nicht das Herz für die Religion hätte. Dieses Wort ist charakteristisch für Wellhausen. Die dogmatische Dialektik, mochte sie sich auf Gott, oder auf Christus beziehen, lag nicht in der Richtung seines Geistes. So blieb ihm auch die moderne Verkehrstheologie mit Christus fremd.

Diese seine allgemeine geistige Disposition ist sicherlich der tiefste Grund dafür, daß er zu Ezechiel doch nicht das rechte Verhältnis finden konnte, obschon er auch indeß an Charakteristik die meisten anderen Forscher überragte. Die Schwierigkeiten der Versöhnungslehre lagen nicht auf der schlichten Bahn seines Gottesglaubens.

Er hat wahrlich große Verdienste um die Anerkennung des Ethizismus und des Universalismus der Propheten. Aber schon der Messianismus blieb ein Grenzpunkt für ihn da, wo dieser über den göttlichen Universalismus hinausstrebte und den weltgeschichtlichen Horizont der Menschheit bestimmte. Hier engte seinen religiösen Blick die Selbstbeschränkung ein, welche die Genauigkeit seines wissenschaftlichen Denkens und Forschens allen welthistorischen Zukunftplänen und daher auch aller Geschichtsphilosophie ihm auferlegte.

Sein Mißverhältnis zu aller philosophischen Dogmatik beruhte jedoch nicht allein auf seiner starken philologischen Lebensader, die sich nimmer genugtun konnte in dem Aufspüren und Durchzeichnen alles kleinsten Details antiquarischer Verhältnisse bis in alle rechtlichen Verhältnisse der Wirtschaft hinein: die hauptsächlichste Hemmung gegen alle philosophische Religiosität lag doch in der Stärke, Treue und Sicherheit seines naiven Kinderglaubens. Diesen Mann mit seinen klaren, durchdringenden Augen, der vielleicht niemals von einem Menschen getäuscht worden ist, hat sicherlich niemals der Zweifel an Gott ernstlich beschlichen. Diesem tiefsten Grundstein der Religion gegenüber war dieser große Philologe lebenslang der schlichte Pfarrerssohn von Hameln geblieben.

Und mit dem Glauben an Gott war ihm unerschütterlich der Leitgedanke seiner Weltanschauung: der göttliche Weltplan und die Vorsehung Gottes, die das Gute in seiner Menschenwelt begründet und allezeit sichert.

Aus dieser seiner festen Moraltheologie heraus erklärt es sich, daß der allerliebste Prophet ihm Amos, der Hirt von Thekoa, war. Gewiß hat er die Herrlichkeit der großen Propheten in ihrer Urkraft erkannt und mit Begeisterung geschildert. An diesen Stellen seiner „Israelitischen Geschichte" gewinnt sein Stil die höchste Schwungkraft und zugleich die edelste Einfalt und Stärke. Dennoch aber ist es unverkennbar, daß ihm der einfache und eindeutige Ton des Amos, der allen historischen Perspektiven des Nationalbewußtseins gegenüber nur auf die bürgerliche Moral dringt, und dessen Polemik gegen die Opfer daher auch den unzweideutigsten Ausdruck erlangt, dessen Moral daher in der unmittelbarsten Beziehung zu seinem Gottesglauben steht — es ist unverkennbar, daß Amos der Lieblingsprophet Wellhausens war.

Spätere Zeiten erst werden es nun aber deutlich machen, welchen Wert es für den Bahnbrecher der Bibelkritik hatte, und wie sehr dadurch die Bedeutung dieser Forschungsmethode selbst vor schlimmen Gefahren geschützt wurde, daß eine so klare Religiosität im Gottesglauben und in der platten Moral diesen großen Forscher beseelte und in seiner gesamten Darstellung der Geschichte Israels leitete. Neuere Verirrungen haben es wieder unliebsam kenntlich gemacht, wie der religiöse Gesichtspunkt für das Verständnis des Prophetismus verfehlt wird, wenn sein innerlicher Zusammenhang mit dem schlicht moralischen verkannt wird, und wenn ferner die bürgerlich-wirtschaftliche Wurzel der Moral überhaupt und so des prophetischen religiösen Moralismus übersprungen und verdeutet wird. Ein ernstes Fragezeichen richtet sich gegen solche Verirrungen aus dem Fundament aller Religion heraus: Wie steht Ihr, Herren, überhaupt mit eurem Verstande und mit eurem Herzen zu dem prophetischen Gotte, der die Welt erschaffen hat, um sie zu regieren: für den es keinen Anfang und kein Ende gibt, der in seiner Ewigkeit die Zukunft des Menschengeschlechts und dessen sittliche Entwicklung zum Guten verbürgt?

Auf diese Frage hatte Wellhausen nur eine klare und bestimmte Antwort: die sein Glaube an Gott und an das Gute in der Menschenwelt ihm eingab.

Er war nicht Philosoph, nicht einmal eigentlicher Historiker, daher auch nicht Geschichtsphilosoph, sondern für die Frage der Weltanschauung schlechthin ein religiöser Moralist und endlich mit dem ganzen Schwergewicht wissenschaftlicher Schöpferkraft ein Detailmaler der Philologie und Altertumswissenschaft. Aus diesen teils negativen, teils positiven Momenten lassen sich auch die Mängel und Einseitigkeiten verstehen, die seiner Beurteilung der jüdischen Religion nach ihrem Fortbestande in der Weltgeschichte anhaften.

Schon in seiner Lebensarbeit zeigen sich rätselhafte Lücken und Sprünge. Es schließt mit der politischen Geschichte Israels ab, und wendet sich alsbald zu der Geschichte der Araber, deren Sprache und Literatur er wie einer der größten Meister beherrscht, während er selbst in seinem humorvollen Witze jene Poesie als „Kamelpoesie" uns in feierlicher Rede belächelt hat. Wie konnte er, der sicherlich keine Rassengemeinschaft zwischen den Israeliten und den Beduinen annahm, mit der jüdischen Literatur einen plötzlichen Abbruch von der politischen Geschichte sich vorschreiben lassen, ohne auch nur als Philologe zur Sprache der Mischna fortzuschreiten, geschweige die religiöse Fortentwicklung des Judentums als Historiker zu verfolgen?

Dieser Mann mit seinem freien Blicke, der sich von dogmatischen Vorurteilen auch in der eigenen Religion nicht hemmen zu lassen redlich und kühn bestrebt war, dem Menschenhaß auch in der historisch-nationalen Form des Judenhasses innerlich zuwider war, er war doch nicht Historiker genug, die weltgeschichtliche Frage des Judentums sich zum Problem zu machen.

Als ich vor einigen Jahren auf dem „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt" über die Bedeutung des Judentums den in weiten Kreisen bekannt gewordenen Vortrag hielt, da meinte er doch noch, daß der Fortbestand des Judentums vornehmlich dem Zwange des traditionellen Gesetzes zu verdanken wäre, und von einer uns gemeinsamen Freundin mußte er sich sagen lassen, daß er mit diesem Urteil ja der Gefahr der materialistischen Geschichtsauffassung verfiele.

Das Judentum in seinem Fortbestande über die Entstehung des Christentums hinaus wurde niemals für ihn ein historisches Problem der Religion und der religiösen Kultur. Hier lag seine Schranke. Und sie hängt vielleicht zusammen mit seiner Schranke in bezug auf die Philosophie und die Dogmatik der Religion. Die Schwierigkeiten in der christlichen, auch in der protestantischen Dogmatik bildeten, um es nicht stärker auszudrücken, keine Hauptstücke seiner christlichen Religiosität. Ich will mich hier nicht weiter über sein Verhältnis zu Christus aussprechen.

Als Mensch, und da er seiner Freundschaft mich würdigte, will ich nur noch aus tiefster Bewegung des Herzens heraus ihm danken für das Erlebnis, das ich Jahre hindurch mit ihm in persönlichem Umgang genoß. Wir lasen meistens zu derselben Nachmittagsstunde, und gingen alsdann gemeinsam nach Hause, oftmals musikalische Reminiszensen uns vorsingend — Wellhausen war sogar mit der Theorie vertraut und mit seiner sonoren Baßstimme sang er eifrig mit im

akademischen Oratorienchor. Und so waren wir auch in allen wissenschaftlichen und kollegialen Fragen, wie auch im Familienverkehr mit seiner edlen hochstehenden Frau traulich verbunden. Dabei waren wir keineswegs etwa in allen Fakultätsfragen derselben Ansicht, noch derselben Richtung. Um so charakteristischer aber war das persönliche Vertrauen und der intimere Zusammenhang.

Der ältere Kollege hat den etwas jüngeren überlebt. Sollte da nicht bei der annoch bestehenden Notlage der jüdischen Universitätslehrer die bescheidene Nutzanwendung von der Fabel dieses Aufsatzes gestattet sein? Was lehrt diese Lebenserfahrung zweier Universitätskollegen, die bei so starker Differenz zu solcher Innigkeit der Sympathie gekommen sind, ohne daß diese auf einer tieferen wissenschaftlichen Gemeinschaft beruhte? Denn meine jüdisch-wissenschaftliche Bildung hat Wellhausen zwar gar nicht mißachtet, noch gering geschätzt, aber mit Recht doch nicht eigentlich für hinlänglich ausgerüstete wissenschaftliche Kompetenz gehalten. Welche Hoffnung läßt sich aus dieser meiner privaten Lebenserfahrung für die Zukunft der jüdischen Universitätslehrer schöpfen, für die wahrhaftige herzliche Eintracht und Vertraulichkeit des jüdischen mit dem christlichen Universitätskollegen?

Möchten wir Juden selbst nur an der einen Bedingung festhalten, daß wir festes Vertrauen haben zu uns selbst in der Wurzel unserer jüdischen Religiosität. Lasset uns bei keiner wissenschaftlichen, sozialen, politischen Angelegenheit an dieser Grundnorm unseres Wesens und unseres natürlichen Verhaltens irregehen, und wir werden unfehlbar wahrhafte Kollegialität gewinnen und für das ganze Leben befestigen.

Es bleibt noch immer unter allen Kulturmitteln, welche die modernen Menschen verbinden, die Religion überhaupt das sicherste und das zuverlässigste. Sie ist und bleibt die intimste Wurzel des menschlichen Wesens. Wir pflegen uns darüber gern hinwegzutäuschen, indem wir uns einbilden, man müsse uns schlechthin als Menschen achten und lieben lernen. Es verbirgt sich hinter dieser modernen Parole der Unglaube überhaupt und die Skepsis an der allgemein menschlichen Wurzel der Religiosität. Zugleich aber ist hierbei mitwirkend der Mangel an Überzeugung für unser religiöses Eigenrecht. Ferner aber wird dieses liberale Stichwort durch das unselige Vorurteil bestärkt, als ob wir den Judenhaß doch niemals durchbrechen und auch nur persönlich zur Auflösung zu bringen vermöchten.

Unter solchen seelischen Reserven läßt sich keine innerliche Kollegialität und keine Freundschaft zwischen Christen und Juden aufrechthalten. Wir müssen auch hier umlernen. Wir müssen wieder Glauben gewinnen an unser religiöses Selbst, dann werden wir auch wieder Zutrauen gewinnen zu der reinen Menschlichkeit bei edlen Christen.

So möge das Beispiel, welches meine langjährige Verbindung mit Julius Wellhausen darstellt, lehrreich und trostreich im jüdischen Lager werden und insbesondere in den Universitätsverhältnissen Mut und Zuversicht erwecken.

Benjamin Disraelis „Tancred"

Von Prof. Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

Benjamin Disraeli war ein Dandy und Romandichter, ehe er der allmächtige Reichskanzler des mächtigsten Reiches der Welt, ehe er unter dem Namen Lord Beaconsfield der Premierminister Großbritanniens und der Schiedsrichter Europas wurde. Selbst wenn seine Romane schlecht oder veraltet wären, würde es der Mühe lohnen, sie zu durchblättern, um die Beschaffenheit eines Geistes kennen zu lernen, der sogar einem Bismarck imponierte, und dessen Gewalt sich die adelstolzen und rassestolzen Herrengeschlechter Englands viele Jahre hindurch willig beugten.

Aber die Romane sind gar nicht schlecht noch veraltet. Sie waren, dem Geschmacke jener Zeit entsprechend, die noch nicht durch den Telegrammstil unserer Epoche des Minutengewissens und des „quick lunch" auch im Geistigen verdorben war, — sie waren sehr lang und weitschweifig. Aber ein paar Kürzungen genügen, um sie völlig zeitgemäß aufzustutzen, und dann stehen sie in einer Form da, die auch uns noch etwas, nein, sogar viel geben kann. Denn sie sind geschrieben von einem Manne, der ein Dichter war, weil ihm die Gewalt gegeben war, lebendige Menschen nachzuempfinden und darzustellen, und der ein großer Dichter war, weil er eine geschlossene Weltanschauung besaß. Weil er, wie sein Stammesgenosse, Zeitgenosse und Mitwerber um die höchste Geltung in der europäischen Gesellschaft, wie Ferdinand Lassalle — der zwar keinen Roman, aber ein Drama, den Sickingen, geschrieben hatte — „mit der ganzen Bildung seiner Zeit bewaffnet war", die sich zu einem großartigen Weltbilde geordnet hatte: zu einer „Idee" mit ihrer treibenden Kraft zur Selbstverwirklichung. Was ihn zum bedeutenden Dichter machte, machte ihn — wir erkennen es mühelos — zum noch größeren Staatsmann: sein Weltbild, das ihm die hohen Ziele steckte, und seine tiefe, auf psychologischer Intuition beruhende Kenntnis seiner Mitmenschen, die sie ihm als Mittel zu seinen Zielen, als gefügige Werkzeuge, in die Hände gab.

Gleich seinem großen Landsmann Thomas Morus, der auch ein Staatsmann war, weil er ein Dichter von Rang war, gleich Morus, dem Dichter und Denker der „Utopia", war er konservativer Sozialist. Oder nein: jener war es, denn er glaubte daran, daß durch eine grundstürzende Aenderung der politischen und wirtschaftlichen Lagerung der Menschen eine weitreichende Verbesserung ihrer intellektuellen und moralischen Haltung herbeigeführt werden könne. Disraeli aber war nur sozialkonservativ, weil er nicht an die Macht des Politischen und Ökonomischen, sondern nur an die Macht der Idee glaubte. Er ist in bezug auf den Menschen ebenso sehr Pessimist, wie der Renaissancemensch Morus im humanistischen Glauben an die Güte der Menschennatur Optimist gewesen war. Morus hält die Menschen für Halbgötter, die nur in die rechte Staatsverfassung eingeordnet werden müssen, um fast vollkommen zu sein, Disraeli aber für Halbtiere, die nur

unter dem Einfluß einer vom starken Individuum erkannten und verkündeten göttlichen Idee in Raison gehalten werden können.

Dr. Oscar Levy, der es sich zur Lebensaufgabe gemacht hat, zwischen dem Geiste Deutschlands, wo er geboren ist, und dem Englands, wo er seine zweite Heimat gefunden hat, den Kulturmakler zu machen, der den Engländern u. a. eine wundervolle Gesamtausgabe der Werke Nietzsches beschert hat, gibt jetzt Disraelis berühmten Roman „Tancred“ heraus. Das im Verlag des soeben verstorbenen Münchner Verlegers Georg Müller erschienene Buch zeigt die Jahreszahl 1914. Es ist also schon vor dem Kriege fertig ausgedruckt gewesen und wird erst jetzt der Öffentlichkeit übergeben, die man offenbar heute für fähiger hält, ein englisches Meisterwerk aufzunehmen, als unmittelbar nach Ausbruch des Krieges, als das Wort „Gott strafe England“ jede feinere Kulturmelodie überdröhnte. Vielleicht hätte man es ruhig schon vor drei Jahren erscheinen lassen dürfen: denn nirgend wird England schärfer gegeißelt als in diesem Buche eines grandiosen Menschenverächters, der sein Volk bis ins Innerste kannte und ihm den Spiegel mit schonungslosester Strenge vorhielt, ohne die verliebten Mätzchen eines Shaw, ohne sogar die optimistischen Seitenblicke eines Dickens, sondern fast ebenso bitter wie Swift, fast ebenso höhnisch wie Thackeray, fast ebenso pathetisch wie Carlyle, und in dieser Verbindung härter und schärfer als jeder dieser drei großen Propheten, die Englands stolzer Scheinkultur, dieser lächerlichen Adelsrepublik mit der demokratischen Fassade, den Untergang prophezeiten. So auch Disraeli; es ist nicht die Pritsche, sondern die Zackengeißel, die er über England schwingt, dem Lande der arrogantesten und verbildetsten Aristokratie mit ihrem unerschütterlichen Glauben an sich selbst, dem Lande des schamlosesten Kapitalismus, der zum Geschäft erniederten Religion, dem Lande der siegreichen Phrase und des Cant. Und selbst sein Lachen ist tödlich — wenn er einmal lacht!

Der höchste Sproß dieser höchsten Aristokratie der Welt, der junge, ungeheuer reiche Herzogserbe Tancred, in der Stille der Studien aufgewachsen, entflieht jener völlig sinnlos gewordenen Zivilisation, die ihm ein Grauen und Ekel ist, um im Lande der Verheißung die göttliche Stimme zu vernehmen, die immer nur dort gesprochen hat: zu Moses, Jesus und Mohamed. Vergebens betet er am heiligen Grabe, aber auf dem Berge Sinai hat er die erflehte Vision, den Engel Gottes, der ihm seine Aufgabe stellt, „die Gleichheit der Menschen unter der Führung und Herrschaft Gottes durchzuführen“ (S. 320). Die Herrschaft Gottes aber, das sind jene Gesetze, die einst in Arabien und Palästina erlassen wurden, die die Cäsaren dann auf das Kapitol verpflanzten. Die Christenheit, „die geistige Kolonie Arabiens“, kann nur genesen, wenn sie zu diesen ewigen Gesetzen und Prinzipien heimfindet.

Das ist in Kürze die Fabel, der Faden, an dem eine funkelnde Juwelenkette von prachtvollen Schilderungen aufgereiht ist, von Seelenanalysen und Landschaftsbildern; auf religiös-philosophisch-

sozialistischem Hintergrund dennoch ein spannender Roman, der von Abenteuer zu Abenteuer führt und auch den anspruchsloseren Leser fesseln muß.

Aber der Kern des Ganzen, das, worauf es dem Dichter vor allem ankam, und was ihm auch wundervoll gelungen ist, das ist die Herausarbeitung des Kontrastes zwischen der Hetz- und Scheinkultur Englands, seiner Habsucht und äffischen Unrast, seiner großspurigen Politik und seinen Handelskniffen einerseits — und der großen schönen Ruhe der auf Fels verwurzelten uralten, selbstsicheren, den Menschen um der Menschen willen pflegenden Kultur Palästinas, der Wüste und Arabiens. Hier betet er geradeso schrankenlos an, wie er dort schrankenlos verachtet.

Es ist ein Buch, das, wenn es heute erschiene, von jedem Leser ohne weiteres auf Rechnung der zionistischen Erziehung und Propaganda gesetzt werden würde. Es ist das Hohe Lied des Zionismus, d. h. des Palästina-Zionismus, und des Semitentums. Kein Jude hat jemals in der Diaspora derartige Töne der Liebe und Verehrung für das Land und die Edelrasse gefunden, die es zu Ruhm geführt hat, als dieser Sohn eines getauften Juden, der Englands mächtigster und erfolgreichster Premier-Minister geworden ist. Nirgend, in keinem mir bekannten Buche, ist das, was ich „Stammesbewußtsein“ nenne, mit solcher Kraft und solcher Rückhaltlosigkeit, ja Rücksichtslosigkeit zum Ausdruck gelangt, wie hier. Der gute und edle Stolz, von ungezählten Generationen von Kulturträgern abzustammen, hohe Ahnen schon aus einer Zeit preisen zu dürfen, da Europa und vor allem England noch ein von bemalten Wilden bewohntes Sumpf- und Waldland war, bricht fast auf jeder Seite triumphierend und erschütternd hervor — und es muß doch wohl den „flachnäsigen Briten“ imponiert haben!

Die Übersetzung ist schlechthin meisterhaft. Ein Mann hat sie gemacht, der seine deutsche Sprache wie ein zartes Kleinod pflegt und Englands Sprache bis in die letzte Feinheit kennt und versteht; ein Mann, der als Disraelis Geistesverwandter ihn und sein Buch liebt und darum das Letzte daran setzte, um das Kunstwerk auch in fremden Gewande als Kunstwerk hinzustellen: auch er ein Menschenkenner und Menschenverächter, auch er ein stammesstolzer Jude, ein Trotziger, auch er ein Mann, der den Zusammenbruch der übermütigen europäischen Kultur vorausgesehen hat. Seine Uebersetzung ist ein würdiges Gegenstück zu der ebenso meisterhaften Uebersetzung von Disraelis Jugendroman: „Contarini Fleming“, die vor einigen Jahren erschien.

Das Buch sollte in keiner jüdischen Bibliothek fehlen.

Zur Psychologie der jüdischen Sprache

Zweiter Artikel (vgl. Band I, Heft 3, S. 75—77).

Von Geh. Konsist.-Rat Prof. D. Dr. Hermann L. Strack in Berlin-Lichterfelde W

In mehr als einer Hinsicht eigentümlich ist das Verhältnis des Jüdischen zum Hebräischen bzw. Talmudischen. Gewöhnlich sagt man einfach, daß aus diesem die mit dem Religionsgesetze, mit dem Rituellen zusammenhangenden Ausdrücke entlehnt seien.

Dies Urteil ist nur im allgemeinen richtig. Nichtsemitisch sind z. B. fasten; auffasten die letzte Mahlzeit vor dem Fasten am Versöhnungstage; šuhl Synagoge. Das sehr häufige dawnen, „beten", hat Ignaz Goldziher aus dem Arabischen ableiten wollen; jemand in Warschau hat an das englische dawn, Morgengrauen, zu denken den Mut gehabt; einstweilen halte ich Erklärung aus dem lateinischen devovere noch für das am wenigsten Unwahrscheinliche. Leider fehlt es noch fast ganz an genauen Untersuchungen über das älteste Vorkommen der ihrem Ursprunge nach schwierigen Wörter. Durch mein Wörterbuch wollte ich in erster Linie das Lesen der jetzt in jüdischer Sprache erscheinenden Zeitungen und Bücher erleichtern; zu sprachgeschichtlichen Untersuchungen mangelte es mir an Muße und an Raum.

Das obenerwähnte Urteil ist aber auch nicht vollständig. Denn manche Wörter haben in der gewöhnlichen Sprache die Beziehung auf das Gesetzliche oder Rituelle ganz verloren, wie aser-n verbieten, pater-n entfernen, etwas loswerden. Und sehr viele Wörter haben solche Beziehung gar nicht oder fast gar nicht gehabt.

Einige wichtige seien hier genannt. — Hauptwörter: ʿazzuth Frechheit, páchad Schrecken, Beben, poʿal joze Ergebnis, pariz vornehmer (nichtjüdischer) Herr, bes. Gutsbesitzer, śone Feind.

Eigenschaftswörter werden gern aus Hauptwörtern durch Anhängung der deutschen, bzw. polnischen Endungen ig, dig, ful, nik usw. gebildet, z. B. pachad-nik ängstlich, sodoth-ful geheimnisvoll. Oft, wenn das Hauptwort mit einem Verhältniswort zusammengesetzt ist (namentlich bĕ mit, in): bekabod-ig achtbar, bešuttafuth-dig gemeinschaftlich, mikkelomer-št angeblich; sogar mit der deutschen Vorsilbe un: un-berachmanuth-dig unbarmherzig.

Zeitwörter: ganb-en stehlen, ʿezah-n raten; poʿel-n wirken, bewirken; šem-en in einem Rufe stehn. Auch mit deutschen Vorsilben: der-harg-en erschlagen, töten. Besonders mit fer: fer-sam-en vergiften, fer-maser-n denunzieren; fer-chalom-t verträumt; fer-chidduš-t verwundert; fer-kiššuf-t verzaubert.

Die große Zahl der Partikeln erklärt sich wohl aus ihrer Verwendung in der Diskussion über Fragen des Religionsgesetzes: im ken wenn es so ist; bĕ'im wenn; bihjoth in Anbetracht; bĕken also, demgemäß; biklal im allgemeinen; bifraṭ insbesondere; gufa selbst, in eigner Person; kede um zu, damit; kedaj der Mühe wert; dehainu das heißt, nämlich; hagam obgleich; leṭobath zum Besten; lemašal zum Beispiel; mechamath wegen, weil. Dies Verzeichnis könnte ich ohne Mühe auf das Zehnfache vermehren.

Sehr merkwürdig ist die Verwendung alttestamentlicher Eigennamen. Aškenaz, 1. Mose 10, 3 in der Völkertafel, ist Deutschland; Sefarad, Obadja 20 ist Spanien; Babel-sechorah schlechte (besonders durch langes Liegen wertlos gewordene) Ware. — Personennamen. Dalfon, ein Sohn Hamans, bezeichnet einen armen Schlucker, wegen des Anklangs an dal gering, arm. Cham, Noahs Sohn, ist ein bäurischer, ungebildeter Mensch. Chušim, 1. Mose 46, 23, Sohn Dans, ist ein „großer Narr, Idiot". Daß Betrüger Laban genannt werden, ist nach 1. Mose 29, 25 und 31, 41 sehr naheliegend. ʿEśaw steht geringschätzig auch von Juden, die nicht-jüdisch, materiell gesinnt sind. Korach, 4 Mose 16, ist wegen seines Reichtums sprüchwörtlich geworden. Šelumiël, 4. Mose 1, 6, ist ein unfähiger Mensch (Schlemihl). Jemanden, der beständig in Geschäftigkeit umherläuft, nannte man einen Šemaʿjah; und man hat davon sogar ein Eigenschaftswort gebildet: fer-šemaʿjah-t in hastiger Geschäftigkeit. Der Name des Vaters Abrahams, Therach, hat die Bedeutung: alter Sonderling. Šmelke, Koseform für Samuel, bedeutet: Vertrauter; davon die Steigerung šmelke šebbi-šmelke sehr vertraut.

Der Name der Stadt Chormah, 5. Mose 1, 44, kann Bannung, Vertilgung gedeutet werden; daher steht ʿad Chormah brengen für: bis zum Untergange bringen. Die Spaltung des Schilfmeers Ḳeriʿath jamsuf steht sprüchwörtlich für etwas sehr Schweres.

Dem im Grundtexte des Alten Testaments nicht gut Bewanderten erwächst mehrfach Schwierigkeit aus der Verwendung biblischer Ausdrücke (besonders Verbalformen) als Hauptwörter. Dem schnell denkenden Juden, der gern bei knappsten Andeutungen sich zurechtfindet, daj lechakkima birmiza (dem Weisen genügt ein Wink), gewährt das Verstehen des Anderen rätselhaft Erscheinenden hohes Vergnügen (daher wohl auch die Vorliebe für Abkürzungen, deren es viele tausende gibt, und für verdeckende Schriftstellernamen). In rein sprachlicher Hinsicht kann man vergleichen etwa den substantivischen Gebrauch von rendez-vous, qui vive, ignoramus (ein Unwissender) im Englischen. Von dem ersten dieser Wörter wird sogar die Mehrzahl rendez-vouses gebildet.

Einige Beispiele: jirgazun, 2. Mose 15, 14, sie geraten in Erregung, steht für das Substantivum: heftiger Zorn. — wajjizʿaku, da schrieen sie, bedeutet: Geschrei; z. B. dos hot arausgerufen a großen w. — In Anknüpfung daran, daß mit wajĕhi, und es geschah, mehrfach die Erwähnung eines großen Unglücks eingeleitet wird, (s. Midrasch Genesis Rabba, Abschnitt 42), steht w. geradezu für Unglück; sogar eine Mehrzahl wajĕhis wird gebildet. — wajjíchad, da freute er (Jithro) sich, 2. Mose 18, 9, bezeichnet gemachte, nicht wirkliche Freude, vgl. bab. Talmud Sanhedrin Blatt 94a. — „Koreʿim", niederknieende, Esther 3, 2 steht für Niederknieen, Niederfallen, z. B. „dos iz gewen (gewesen) a langer K." Der Ausdruck K. wird dann sogar vom Einstürzen eines Hauses gebraucht. — An Exodus 11, 7 „lo ʾjecheráz", nicht soll (ein Hund seine Zunge) spitzen, knüpft an der Ausdruck loʾ jecheraz-geld Schweigegeld.

Häufig werden auch Worte aus dem Gebetbuche witzig verwendet. ha-jom, heute, ist der Anfang der Verse des letzten Gebets am Neujahrstage. Daher sagt man „nạch alle ha-joms kummen" für: zu spät kom-

men. — atta bechartánu, du hast auserwählt, ist besonders in Feiertagsgebeten häufig. Davon das Eigenschaftswort atta bechartanu-dig, vom Gefühl des Erwähltseins Israels durchdrungen. — ašér jazar, der gebildet (geformt) hat. Am Anfang des täglichen Morgengebets heißt es: Gebenedeit bist du, Ewiger, der den Menschen gebildet hat in Weisheit und an ihm Öffnungen und Hohlräume geschaffen hat. Diese Worte sagt man auch nach Leibesöffnung. Daher ašer-jazar-papier für Klosettpapier. — ani ma'amin, ich glaube, beginnt jeder der 13 Glaubenssätze des Moses Maimonides. Daher sagt man di ani-ma'amins für: die Glaubensbekenntnisse. Ein am Vorabend des Versöhnungstages mit sehr lauter Stimme gesprochenes Gebet beginnt: ja'aléh thachanunenu, Aufsteigen möge unser Flehen. Daher als Hauptwort ja'aleh Lärm, Getöse. — gillufin, Eingravierungen, wird, mit bë verbunden, gebraucht in der Bedeutung: heiter, aufgeräumter Stimmung (der Ausdruck entstammt kabbalistischem Sprachgebrauch). Daher sagt man z. B.: „der 'olam iz gewen gut begillufin-dig", für: das Publikum ist stark angeheitert (betrunken) gewesen.

Nachdem im Vorhergehenden kurz über die russischen und die polnischen Bestandteile des Jüdischen (die litauischen, ruthenischen, rumänischen mußten hier des Raumes wegen unerörtert bleiben) und etwas ausführlicher über die hebräischen, bzw. talmudischen gesprochen worden ist, wenden wir uns den deutschen zu. Das Deutsche bildet die Grundlage und den Hauptbestandteil der jüdischen Sprache. Und zwar das Deutsche wesentlich in den Formen und mit dem Wortschatze, die von den Einwanderern mitgebracht wurden. Genaue Durchforschung der ältesten Drucke und Handschriften wird vielleicht noch manches Licht werfen auf die Frage, aus welchen Gegenden Deutschlands die Juden Polens gekommen sind. Mancher Stoff ist gesammelt von Jakob Gerzon, Die jüdisch-deutsche Sprache, Frankf. a. M. 1902. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß der Konsonantenbestand auf „Ostmitteldeutschland (Thüringen, Obersachsen, Schlesien)" hinweise. Ich bin für absehbare Zeit außerstande, diesen Untersuchungen, bei denen übrigens die Mitarbeit eines Germanisten nicht entbehrt werden kann, mich eingehend zu widmen, möchte hier nur noch zur Vergleichung auch des Bayrischen auffordern.

Die „östlichen" Juden haben nach ihren Auswanderungen in die slawischen Länder nicht in fortdauerndem und allseitigem kulturellem Zusammenhang mit Deutschland gestanden. Die Folgen davon waren, daß sie in sprachlicher Hinsicht erstens manches Alte beibehielten, zweitens andersartig, zumal unter polnischem Einflusse[1]), sich entwickelten. In neuester Zeit

[1]) Wahrscheinlich ist durch Rückwanderung von Juden nach Deutschland auch manches slawische Wort in die Sprache der Juden Deutschlands gekommen. Mögen andere dieser Anregung nachgehen! Hier will ich nur erwähnen, daß schon das von Arthur Süßmann herausgegebene „Erfurter Judenbuch" (1357—1407) nicht wenige slawische Namen, besonders weibliche, enthält: Pychena, Bogslaba, Zcakana, Czschorne (Schornike usw.), Cyrta, Kusicza, Dobrische, Drasana (Draszda), Melencze, Slabe (Slauka usw.); mit slawischer Endung: Ebrusch, Lubecze. — Aus dem von

haben die zahlreich und stark gewordenen Beziehungen zu Deutschland, insonderheit der Einfluß der deutschen Litteratur, Annäherungen an die gegenwärtige deutsche Schrift- und Umgangssprache bewirkt.

Altertümliche oder nur selten, bzw. in einigen Gegenden Deutschlands gebrauchte Ausdrücke sind:

(h)ampern zich = sich streiten
(h)aren = stören, kümmern. ihm art ništ wos er iz hungerig = es macht ihm nichts aus
drimel = Schläfchen
gezwågen = gewaschen und gekämmt (fast nur in bezug auf die Haare)
gich = schnell, vgl. jach
gliwwern = erstarren machen. fergliwwerte augen = verglaste, starre
hawwen = in Anspruch genommen sein. Oft: ferhawwet. behawwent = bewandert, unterrichtet
heilig = matt, stumpf (von Zähnen)
klekken = ausreichend sein. di zapasen (Vorräte) wellen k. auf 1 jåhr
klauben, kleiben = sammeln
leilech = Bett-Tuch
umgelumpert = ungeheuerlich, übertrieben
wamp = Bauch
zaug = Hündin
zimes = Zugemüse (eine meist an Feiertagabenden gegessene Speise)

Andre Bedeutung als in unsrer gegenwärtigen Umgangssprache haben (allerdings nur einige Wörter stets) z. B.:

åbtreten = weichen (vor jemandem)
allenfalls = jedenfalls
ånbeißen = frühstücken
ånweizen auf = hinweisen auf
araustreten = sich äußern, sich aussprechen
außen zein = aus sein auf etwas, beabsichtigen
behalten = verbergen, verstecken
bekennen zich = sich bekanntmachen mit
betreffen = betragen (von Geldsummen)
bettgewand = Bettzeug
beweizen zich = sich zeigen, zum Vorschein kommen
darfen = müssen
derlangen = verabreichen, versetzen, z. B. Schläge
dermåhnen = erwähnen
eigen = derselbe; eigentlich; Verwandter

S. Salfeld herausgegebenen „Martyrologium des Nürnberger Memorbuches", Berlin 1898, kommen wohl nur die Namen Minka und Olka für slawischen Einfluß in Betracht. — Vgl. noch L. Zunz, „Gottesdienstliche Vorträge der Juden", Berlin 1852, S. 441 f.

einordnen = veranstalten, z. B. ein Fest
entšlåfen = einschlafen
erštaunen = in Erstaunen setzen
ferbeten = zu kommen bitten, einladen
ferkehrt = umgekehrt
ferworfen = entlegen, z. B. Städtchen
fun destwegen = dennoch
flihen = fliegen (aber entlaufen = fliehen)
in ganzen = gänzlich, ganz und gar
gass = Straße
gezind, gezindel = Familie, Hausgenossen; aktioren-gezindel = Schauspielertruppe
gleicher = besser, richtiger
gring = leicht (leicht verständlich; leicht zu tragen)
iberhaupt = besonders
iberleben = erleben
ibrig = überflüssig; überschüssig; übermäßig
jauch (stets) = Suppe. goldene j.: die S. am Hochzeitstage
klehren, kleren = denken
maul (stets) = Mund. Vom Tier braucht man die slawischen Wörter: gombe, morde, pisk
modne = sonderbar
någel; auch von den Klauen des Schweins, den Krallen des Adlers und den Zehen: auf di negel
nechten = gestern; n. fornacht = gestern abend
ôb = wenn
šmekken = riechen
šmeichlen = lächeln
štub, auch = Haus
wehtåg = Schmerz
zulieb = infolge
zugéhen = vergehn, z. B. vom Schnee
zuteilen = verteilen

Polnischer Einfluß zeigt sich in dem Bedeutungswandel bei manchen Wörtern, z. B.: bruk = (Stein-) Pflaster, fartuch = Schürze, futer = Pelz, pensië = Gehalt, taz = Speisebrett. Bemerkenswert ist besonders die Vorsilbe unter (vgl. poln. und russ. pod) mit den Bedeutungen: 1. hinzu; 2. heimlich, versteckt; z. B. untergehen = heranrücken; unterheren = belauschen, unterwaksen = heranwachsen; unterzågen = vorsagen.

Im Englischen kann sehr oft derselbe Begriff sowohl durch ein germanisches (angelsächsisches) Wort als auch durch ein Wort romanischen Stammes ausgedrückt werden. Ganz ähnlich ist im Jüdischen eine große Mannigfaltigkeit des Ausdrucks dadurch möglich, daß man nach Belieben statt des deutschen Wortes ein hebräisches oder ein polnisches setzt. Beispiele: hirt, ro'éh (hebr.), pastuch (poln.); tåg-ordnung, seder hajôm (hebr.); hendler, socher (hebr.); entfer (Antwort), tĕšubah (hebr). — Zuweilen werden Wörter verschiedenen Ursprungs in etwas verschiedenem

Sinne gebraucht: śone' (hebr. eigentlich: Hasser) ist „Feind" im militärischen Sinne und „Feind Israels". Aber feind håben ist „nicht leiden können, nicht mögen" im Gegensatz zu holt håben „gern haben".

Den vierbuchstabigen Namen Gottes spricht der fromme Jude nie aus; auch andere hebräische Bezeichnungen für Gott auszusprechen oder zu schreiben vermeidet er oft. Diese fromme Scheu wird auch auf das deutsche Wort „Gott" übertragen. Die häufigsten Umschreibungen sind: ribbonô šel-ʿolam Herr der Welt, der ôberšter, zein lieber nâmen.

Euphemismen sind: šwarzer jâhr = Teufel; guter ort = Friedhof.

Ich schließe diese Skizze mit einigen Proben jüdischen Humors.

Die Hausfrau, die Gattin heißt nicht nur baʿal ha-bath-te, sondern auch „meine pělonith-te" irgendeine und „zuherštu" hörst du?

„milchig" = gewöhnlich, alltäglich, z. B. „a milchiger nes" ein alltägliches Wunder
„kartoffel in di mondirlech" = K. in der Schale
briderlech = Stiefmütterchen
zummerfôgel = Schmetterling
kušwoch = Hochzeitswoche, Flitterwoche
mošeh rabbenu-s běhemah-le = Marienkäfer
érez jiśraʿel fedim = Altweibersommer

Kleine Geschichten

Von Scholem Alechem

Das Pärchen

Als ich den beiden begegnete, waren sie beinahe zweihundert Jahre alt.

„Awrehmel, wir haben einen Gast."

„Wen denn?"

Das zweihundertjährige Pärchen nahm mich mit Freude auf.

Beide waren klein von Gestalt, weiß wie gefallener Schnee, zahnlos, gebückt, doch lebensvoll. Sie schienen eher Bruder und Schwester zu sein, als Mann und Weib.

„Ich erinnere mich noch an Euren Großvater und den Vater von Eurem Großvater. Ein guter, ein sehr guter Jude, ein wirklich guter Jude. Nicht so wie die heutigen Juden, durchaus nicht so. Wir schlossen Bekanntschaft mit Eurem Urgroßvater . . wo war es nur?"

Er schmatzt mit den Lippen und beginnt mir alte Geschichten aus den damaligen Zeiten zu erzählen. Die Erinnerungen an jene Jahre beleben und erfrischen ihn.

„Hör nur, mein Herz,“ sagt er zu dem alten Weibchen, „erinnerst du dich nicht, meine Seele, wie der Besitzer hieß, von dem der Vater von seinem Großvater das Gut gepachtet hatte.“

„Von Pscheschrschanski“, sagt sie, „von Pscheschrschanski, Awrehmel.“

„Recht, recht, mein Herz, von Pscheschrschanski hieß er“.

Und sie stoßen auf sonderbare Weise mit der Zunge den Namen Pscheschrschanski aus.

„Das ist wohl nicht sehr lange her, wie, mein Herz?“

„Nicht lange, Awrehmel, nicht lange ist es her. Gewiß nicht länger als siebzig Jahre, Awrehmel“, gibt ihm die Alte Bescheid.

Und der jugendliche Alte erzählt mir mancherlei Geschichten und Anekdoten, bis spät, spät in die Nacht.

„Komm, komm, Awrehmel, komm zu Bett!“

Und das Altchen nimmt seinen Alten bei der Hand wie ein kleines Kind und führt ihn zu Bett. Nach einigen Augenblicken kommt sie allein zurück. In bequemer Kleidung, eine gestreifte Haube um den Kopf. Die Stecknadeln hält sie zwischen den Lippen. Sie setzt sich zu mir, wir plaudern eine gute Weile und können uns nicht genug daran tun. Das heißt, nicht ich rede, sie spricht, das alte Weibchen, und ich höre zu.

„Ihr könnt Euch nicht vorstellen“, sagt sie zu mir, während sie den Kopf auf die vertrockneten Ellbogen stützt, „Ihr könnt Euch nicht vorstellen, wie schwach mein Awrehmel in der letzten Zeit zu werden beginnt. Wenn er des Abends nur eine halbe Stunde länger als gewöhnlich aufbleibt, wird er müde und muß sich zur Ruhe legen. Doch — warum sollt’ ich sündigen? Ich danke Gott auch dafür. Es gibt nicht viel solcher Awrehmel, wie mein Awrehmel ist. Nicht ein einziges Mal hatte ich — Gott behüte — von ihm Unehre. Kein krummes Wort von der ersten Stunde nach der Chuppe bis zum heutigen Tag, bis hundertundzwanzig Jahr. Was soll ich reden? Nichts, garnichts, rein gar nichts habe ich gegen ihn. Und wir leben, gelobt sei Gott, zufrieden, wie es Gott geboten hat. Wir haben keine Vorwürfe gegen den droben, er machte es gut mit uns. Fremde Leute brauchen wir nicht anzugehen. Noch keines Fremden Güte haben wir in Anspruch genommen, gelobt sei Gott.“

„Und Eure Kinder?“

„Meine Kinder? Ach! ach! Gott, gelobt sei er, hat mich gestraft. Alle Kinder sind tot. Wir haben Enkel, Urenkel und Ururenkel, böser Blick bleibe ihnen fern, aber keine Kinder. Alle gestorben, alle gestorben.“

Die Alte versinkt in Gedanken. Nach einer Weile wendet sie sich wieder an mich.

„Sagtet Ihr etwas von ihm?“

„Von wem?“

„Von meinem Awrehmel.“

Ich verstand nicht, was sie meinte, lächelte darum nur und begann von allerhand zu reden.

Wir saßen noch lange, lange zusammen, plauderten über allerlei Dinge und Leute. Doch häufiger und häufiger kam ihr auf die Zunge: Awrehmel, ihr Awrehmel.

Awrehmel war Beispiel für jegliches Ding, Vergleich für alle Menschen. Als ob mir gegenüber ein Weibchen säße, jung an Jahren, nicht eine alte Jüdin, nahe den Hundert.

Wüßte ich doch, wo das Pärchen jetzt weilt! . . .

Der Schatz

Jenseits des Berges, hinter dem alten Beth-Hamidrasch liegt ein Schatz begraben.

So erzählte man sich bei uns im Städtchen.

Aber zum Schatz zu gelangen, sei nicht so leicht; wenn alle Juden im Städtchen in Frieden leben und alle daran denken werden, ihn zu heben, dann wird man ihn finden.

So erzählte man sich bei uns im Städtchen.

Wenn alle Juden in Frieden leben werden, wenn es keinen Neid und keinen Haß unter ihnen geben wird, keinen Streit, keine böse Zunge und keine Verleumdung, und alle sich daran machen werden, den Schatz zu suchen, wird er gefunden werden, sonst wird er tief, tief in die Erde sinken . . .

So erzählte man sich bei uns im Städtchen. Und man begann den Schatz su suchen, der eine hier, der andere dort. Man begann sich darüber zu unterhalten und zu stritteln, sich zu zanken und sich zu bekämpfen, sich zu beleidigen und sich zu bekriegen. Je länger, desto heftiger, alles wegen des Schatzes. Der eine sagte: er läge hier, der andere meinte: dort. Und man hörte nicht auf, sich darüber zu unterhalten, zu stritteln,

sich zu zanken und sich zu bekämpfen, sich zu beleidigen und sich zu bekriegen. Je länger, desto heftiger. Alles um des Schatzes willen. Und der Schatz — er sank darüber in die Erde — tiefer und tiefer . . .

Deutsch von Lotte H. Robinsohn

Literaturblatt

Die Juden in der Bukowina

Dr. Salomon Kassner. „Die Juden in der Bukowina." Wien und Berlin 1917. R. Löwit-Verlag. 60 S. Preis geh. 1,50 M.

Kassner zieht für seine Darstellung die Zeit seit dem Anfall des Landes an Österreich (1774, beziehungsweise 1775) in Betracht. Bald hernach (1786) bildete die Bukowina einen Kreis Galiziens, bis sie 1849 ein selbständiges Kronland wurde.

Der Verfasser bezeichnet die Juden unter Heranziehung von (geschichtskritisch nicht zureichenden) Belegen als bodenständig und glaubt an eine unmittelbare Einwanderung aus Palästina. Zwei Jahre nach der Vereinigung der Bukowina mit den habsburgischen Ländern betrug die Zahl der Juden 2906 (in Niederösterreich gleichzeitig nur 337). Bald wurde unter der Herrschaft Kaiser Josefs II., und zwar durch die Judenordnung vom 7. Mai 1789 der politische Verband der Juden, wie er auf Grund ihrer Stellung im Königreich Polen bestanden hatte, beseitigt und die jüdische Gemeinde zu einer Einrichtung für rein jüdische Angelegenheiten umgewandelt, bis schließlich das Jahr 1867 durch die Schaffung autonomer Kultusgemeinden die noch heute bestehende Ordnung brachte. Die Zahl der Juden ist von 2906 Seelen im Jahre 1776 auf 3886 (1802), 14 581 (1850) und 102 400 (1910) gestiegen.

Ausführlich besprochen ist die wirtschaftliche Gliederung: Die Juden teilten sich mit den Armeniern im Handel des Landes. Die Armenier hatten — eine Nachwirkung der türkischen Herrschaft — den Großhandel inne, während die Juden dem Kleinhandel oblagen, bis sie sich allmählich die wirtschaftliche Stellung der Armenier aneigneten. Der Handel wurde durch die Wirtschaftskrise des Jahres 1873 arg beeinträchtigt. Dazu entzog die Erhöhung des rumänischen Zolltarifes (1886) dem Handel des Landes einen wesentlichen Teil seines bedeutendsten Absatzgebietes. Eine starke Auswanderung war die Folge. Soweit in der Bukowina eine Industrie vorhanden, war sie stets zu einem erheblichen Teile in Händen von Juden. Mineralölraffinerien, Sägewerke, Bierbrauereien, Zuckerfabriken, Mühlen und Branntweinbrennereien wurden von Juden betrieben. Der jüdische Handwerkerstand war bereits zur Zeit des Anfalles des Landes an Österreich verbreitet und eingewurzelt. So erklärte die Militärverwaltung 1781, daß „die handwerkkundigen Juden im Lande unentbehrlich sind, weil nur sehr wenige christliche Handwerker sich vorfinden". Diese Überlieferung erhielt sich. 1911 betrug die Zahl der jüdischen Schüler an den gewerblichen Fortbildungsschulen des Landes 360 bei einer Gesamtzahl von 1219 Schülern. Landwirtschafttreibende Juden waren von jeher im Lande ansässig. Dies war den Versuchen Kaiser Josefs II., den Ackerbau unter den Juden zu verbreiten, förderlich. J. Rohrer schreibt 1804 in seinem „Versuch über die jüdischen Bewohner der Monarchie", daß sich in der Bukowina ganze Judengemeinden der Feldwirtschaft widmen und ihre Äcker selbst bebauen. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts war ungefähr der zehnte Teil der jüdischen Bevölkerung des Landes in 150 Dorfgemeinden mit Landwirtschaft beschäftigt. Seit 1848 geriet der jüdische Bauernstand in Verfall. Eine jüdische Bauerngemeinde ist gegenwärtig nur noch Tereschenу. In der Umgebung dieses

Ortes wie um Nepolokoutz finden sich jetzt noch viele jüdische landwirtschaftliche Tagelöhner. Von den Herrschaftsgütern ist ungefähr ein Drittel in Händen von Juden.

Zahl und wirtschaftliche Bedeutung der Juden brachte es mit sich, daß ihnen stets eine bedeutsame Einflußnahme auf das politische Leben des Landes zufiel. Verbürgt wurde ihre politische Machtstellung durch die Landtagswahlordnung des Jahres 1910, welche der Bukowina als einzigem Kronland der Monarchie, außer Mähren, ein Wahlrecht nach nationalen Wahlkörpern gewährte. Die Juden sind hierbei als Nation anerkannt. Czernowitz wird seit langem im österreichischen Abgeordnetenhause durch einen Juden (gegenwärtig Dr. Straucher) vertreten. Das Bürgermeisteramt der Landeshauptstadt fiel nach einem nationalen Schlüssel wiederholt Juden zu. Die jüdische Vereinigung im Landtag zählt 10 Mitglieder.

In dem politischen Selbstgefühl sieht der Verfasser die Grundlage des starken Nationalgefühls der Juden des Landes, die früher, als anderswo, das Recht, sich national ausleben zu können, in Anspruch nahmen und erwirkten. Die Betonung des jüdischen Volksempfindens war einem gesunden und freundschaftlichen Zusammenleben mit den übrigen Völkern des Landes: Ruthenen, Rumänen, Deutschen und Polen, nur förderlich. Kennzeichnend in diesem Sinne ist, daß der Gemeinderat von Czernowitz bereits vor mehr als 10 Jahren einstimmig den Entschluß faßte, den alten Markt in der Judenstadt „Theodor-Herzl-Platz" zu benennen.

Die Schrift ist wegen ihrer wertvollen Beiträge zur Erkenntnis der Verhältnisse der Juden in der Bukowina zu schätzen.

Dr. Artur Rosenberg,
z. Zt. Wien.

Bücherschau

Eduard Bernstein, „Aus den Jahren meines Exils". Erich Reiss Verlag, Berlin 1917, Preis geh. 5,50 M.

Dr. Nathan Birnbaum, „Gottes Volk". R. Löwit Verlag, Berlin/Wien 1917. Preis geh. 1,20 M.

Dr. Joseph S. Bloch, „Kol-Nidre und seine Entstehungsgeschichte". R. Löwit Verlag, Berlin/Wien 1917.

Martin Buber, „Ereignisse und Begegnungen." Insel-Verlag, Leipzig 1917, Preis geh. 3,50 M.

Martin Buber, „Die Rede, die Lehre und das Lied. Drei Beispiele." Insel-Verlag, Leipzig 1917.

W. Feldmann, „Geschichte der politischen Ideen in Polen seit dessen Teilungen (1795—1914)." Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin 1917, Preis geh. 10 M.

M. J. Gorion, „Der Born Judas". II. Bd. „Vom rechten Weg." Insel-Verlag 1917, Preis 6 M.

„Hickls jüdischer Volkskalender für das Jahr 5678." Brünn/Wien 1917/1918, Preis geh. 3,50 M.

Karl Hilmar, „Die deutschen Juden im Weltkriege". Selbstverlag des Verfassers. Berlin 1917, Preis 0,50 M.

„Jüdisches Jahrbuch für die Schweiz." Verlag des jüdischen Jahrbuches Luzern. Leipzig 1917.

Karl Kautsky, „Die Befreiung der Nationen". 2. Aufl. Verlag von J. H. W. Dietz Nachf., Stuttgart 1917. Preis geh. 0,80 M.

Th. G. Masaryk, „Zur russischen Geschichte- und Religionsphilosophie". Eugen Diederichs Verlag, Jena 1913, 2 Bde., geh. je 12 M.

R. E. May, „Konfessionelle Militärstatistik". Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1917 Preis geh. 2,60 M.

Sigmund Mayer, „Die Wiener Juden 1700—1900". R. Löwit Verlag. Wien/Berlin 1917.

Dr. Josef Meisl, „Heinrich Graetz." Eine Würdigung des Historikers und Juden. Verlag L. Lamm. Berlin 1917, Preis geh. 4,50 M.

Verantwortlich für die Schriftleitung: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg. Verlag der Neuen Jüdischen Monatshefte, Berlin-München. Martin Goetz. Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang 10./25. Februar 1918 Heft 9/10

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Sonderheft:

Galizien

Von Leo Rosenberg, Berlin

Es scheint, als ob das Wort, man müsse noch im Unglück Glück haben, auch auf Völkerschicksale Anwendung findet, sonst wäre das einzigartige Los der Juden Galiziens in diesem Weltkriege kaum begreiflich. Den Leidenskelch, den das gesamte Ostjudenvolk in diesen Jahren des Unheils in vollen Zügen gekostet hat, haben unsere Brüder in Galizien bis zur Neige geleert. Zum Freiwild aller jagdfrohen Herren, zur sicheren Beute aller Hyänen sind sie geworden; nicht als unsteter Fremdling und Gast, als Insaß hat das Verhängnis in diesem Lande geweilt. Daß dieses Leid ohne Namen im Herzen der Welt keinen Wiederhall geweckt hat, daß auch wir — scheuen wir dies Schuldbekenntnis nicht — stumpfen Sinnes daran vorübergingen, mag man noch hinnehmen. Wo wäre aber eine Erklärung dafür zu finden, daß jetzt die Schicksalsstunde dieses Teiles des ostjüdischen Volkstums, seine Lebens- und Zukunftsfrage auf eine gleichgültige Welt und die Teilnahmlosigkeit der jüdischen Volksgesamtheit stieß, daß die Juden in Galizien neidvoll zu ihren „glücklicheren" polnischen Volksgenossen emporblicken müßten, deren Geschick so in ganz anderem Maße das Mitgefühl der Welt und die tätige Anteilnahme der Volksgesamtheit auslöste, die in ihrem schweren nationalen Daseinskampf Beistand und Hilfe überall fanden? Ist etwa diese Erklärung in dem Umstand zu suchen, daß die neue polnische Staatlichkeit eben im Werden begriffen ist, während Galizien der Bestandteil eines großen freiheitlichen Reiches ist, in dessen „innere Angelegenheiten" sich einzumischen man sich nicht das Recht zugesteht, daß, namentlich für die weite jüdische Öffentlichkeit Mitteleuropas, Polen ein erobertes, Galizien ein verbündetes Land ist? Dies wäre wohl eine Erklärung, aber keine Rechtfertigung. Uns dünkt,

dieser Umstand müßte eher erschwerend ins Gewicht fallen. Der Anreiz zur Tat, der gerade aus dem Bewußtsein der Zugehörigkeit und Mitverantwortlichkeit entspringen mußte, müßte durch die größere Aussicht auf Erfolg noch gesteigert werden. Die westjüdische Öffentlichkeit, die erst durch die Ereignisse des Weltkrieges zur Mitverantwortlichkeit für die künftige Schicksalgestaltung des polnischen Judentums berufen wurde, trägt diese Schuld dem jüdischen Volkstum in Galizien gegenüber bereits seit Jahrzehnten. In einer Stunde, die auch jüdisches Pflichtbewußtsein und jüdische Pflichterfüllung gebieterisch heischt, ist es unabweisbare Forderung, dieser Pflichtschuld endlich gerecht zu werden. Diese Stunde ist aber die Schicksalsstunde des jüdischen Volkes in Galizien, in der die Entscheidung über Leben und Zukunft der Million Juden dieses Landes geboren wird.

Gleichzeitig mit der am 5. November 1916 erfolgten Erklärung Polens zum Königreich wurde die „Sonderstellung" Galiziens durch ein kaiserliches Handschreiben angekündigt. In diesem Handschreiben an den Ministerpräsidenten von Körber kommt der Wille zum Ausdruck, „in dem Augenblick, in welchem der neue Staat (Polen) zur Entstehung gelangt, Hand in Hand mit dieser Entwicklung auch dem Lande Galizien das Recht zu verleihen, seine Landesangelegenheiten bis zum vollen Maße dessen, was mit seiner Zugehörigkeit zur staatlichen Gesamtheit und mit deren Gedeihen im Einklange steht, selbständig zu ordnen und damit der Bevölkerung Galiziens die Gewähr ihrer nationalen und wirtschaftlichen Entfaltung zu bieten." Daß diese „Gewähr für die nationale Entfaltung" nicht den Juden des autonomen Galiziens zugedacht war, war von vornherein wahrscheinlich, und es wurde dies zur Gewißheit, als der Ministerpräsident, dem der Auftrag wurde, geeignete Vorschläge über die Verwirklichung des Planes auszuarbeiten, nachträglich eingehende Unterhandlungen mit den Ruthenen pflog, die Vertreter der Juden aber völlig überging. Indessen hat die ukrainische Reichratsvertretung bereits am 4. November Einspruch gegen die Neuordnung erhoben, die „ohne das Einvernehmen mit der ukrainischen Nation, respektive deren lokalen Vertretern vorgenommen wurde." Ihre Vorschläge gehen auf die Forderung einer territorialen Zweiteilung Galiziens in eine polnische West- und eine ruthenische Osthälfte hinaus. Mit besonderer Gründlichkeit und Hoffnungsfreudigkeit sind die Polen ans Werk gegangen. Der „Polenklub" des Parlaments hat einen Entwurf ausgearbeitet, dem natürlich das Bestreben zugrunde liegt, die bisherige Polenherrschaft in Galizien noch zu erweitern und zu verewigen. Mit Ausnahme des Heereswesens, der auswärtigen und der Handelspolitik werde die gesamte Gesetzgebung und Verwaltung dem galizischen Landtag unterstellt. Dieser Landtag besteht aus Abgeordnetenhaus und Senat, von denen das erste 228 Mitglieder, darunter 62 Ruthenen, und das letzte 130—140 Mitglieder, darunter 45 Vertreter des Großgrundbesitzes (davon 1 Ruthene) zählt; ferner Vertreter der Selbstverwaltungskörperschaften, der Handelskammern, 17 Virilisten und ernannte lebenslängliche und erb-

liche Mitglieder. Die polnischen und ukrainischen Abgeordneten bilden zwei nationale Kurien, die die Wahl der Vertreter in die vom Landtag einzusetzenden parlamentarischen Körperschaften vornehmen und die Aufwendungen für wirtschaftliche und kulturelle Zwecke aus den von ihren Volksgenossen aufgebrachten direkten Steuern beschließen. Nach gleichen Grundsätzen werden die Bezirks-, Kreis- und Gemeinderäte gebildet. Amtssprache im Schul- und Gerichtswesens ist die jeweilige Unterrichtssprache; diese ist in der Volksschule die Sprache der Gemeindemehrheit. Auf eine besondere Minderheitsschule haben Orte mit mindestens 40 schulpflichtigen Kindern der nationalen Minderheit Anspruch; sonst ist in der gemeinsamen Schule ein besonderer Unterricht in der jeweiligen Minderheitssprache zu ermöglichen. Regierung und Landtag entscheiden über Gründung von Mittelschulen. Die Ukrainer erhalten eine eigene Universität. Man sieht, die Polen sind, den Zeichen der Zeit und nicht dem Zuge des Herzens folgend, bereit, ihren galizischen Rivalen immerhin bedeutsame Zugeständnisse einzuräumen. So anerkennenswert dieser etwas spät kommende Gerechtigkeitssinn ist, so sicher ist es allerdings, daß ein Einvernehmen zwischen den beiden Nationalitäten Galiziens auf dieser Grundlage nicht zustande kommen wird. Die Selbstlosigkeit wird eben in diesem Entwurf von einer gerissenen Klugheit noch überflügelt. Dies wird indessen Sache der Ukrainer selbst sein. Der jüdische Betrachter wird aber nicht umhin können, bei der Lektüre dieses eingehenden und detaillierten, obendrein neuorientierten und dem Geiste einer neuen Zeit angepaßten Entwurfes die Vexierrätselfrage aufzuwerfen: Wo sind die Juden? Die Juden Galiziens, 11 Prozent der Gesamtbevölkerung, stehen seit Jahren in einem schweren Kampf um ihre nationale Existenz. Vergeblich haben sie bisher um die Anerkennung ihrer Nationalität, ihrer sprachlichen und kulturellen Eigenart gefochten, blutig gefochten. Am polnischen Machtwillen scheiterte ihr Lebensrecht, zerschlug sich ihr eigenes völkisches Wollen. Wird es auch in der neuen Ära der „nationalen und wirtschaftlichen Entfaltung“ dabei bleiben? Hat man in bezug auf die Juden nicht nur in Lemberg, sondern auch in Wien nichts gelernt und nichts vergessen? Es scheint so. Und weil dem so ist, so ist es höchste Zeit, daß die jüdische Öffentlichkeit beider Welten dem lahmen Gewissen am Ballplatz und der hinkenden polnischen Gerechtigkeit tatkräftig zu Hilfe kommt. Bevor es wiederum zu spät ist. Bevor das jüdische Volk in Galizien endgültig und unwiderruflich um sein Lebensrecht betrogen ist.

Ein Buch mit sieben Siegeln ist freilich der Welt und der jüdischen Weltöffentlichkeit das Judenschicksal in Galizien. Ungekannt und verkannt sind Land und Mensch. Das galizische Judentum, dessen Söhne als erste die Fackel eines neuen Geistes in den Osten trugen, das auch in der „Emanzipation“ dem Ostjudentum um ein halbes Jahrhundert vorausgeeilt war, ist ein Aschenbrödel geblieben, der Welt und sich selbst gering. Denn nicht nur mit Blindheit, auch mit Stummheit hat es ein tragisches Geschick geschlagen. Es gab ihm kein Gott, sein Leid der Welt zu erzählen, und nicht einmal das Entsetzen dieser

Tage hat ihm die Zunge gelöst. Keine Dichter und keine Propheten sind ihm seit bald einem Halbjahrhundert erstanden, und kein Verkünder des Geschehenen. In einer Zeit, da das von ihm losgelöste Bruderjudentum Rußlands ehernen Schrittes einem neuen Leben entgegenging, verharrte es in seiner alten Erstarrung und Kraftlosigkeit. Als das große Ostjudentum innerlich längst die Unfreiheit überwunden hatte, wurde ihm die Knechtschaft Lebenselement. So blieb es im Dunkel, aus dem es nicht heraus konnte, ohne eben ins falsche Licht zu geraten. Daher die Unkenntnis und die Verkennung. Es soll wieder gekannt und geliebt werden, das einsame und stumme Volk, und Liebe und Verstehen mögen ihm den Weg zur Erlösung ebnen.

Um das einzigartige Schicksal der Juden Galiziens in seiner ganzen Weite und Schwere begreifen und würdigen zu können, muß man sich das Wirken und die Eigenart dreier Mächte und Faktoren vergegenwärtigen, aus denen gleichsam wie aus einer dreifachen Wurzel dieses Menschen- und Volksschicksal erwächst. Der Jude dieses Landes ist Österreicher, Galizier und Jude zugleich. Das Österreichertum, Galiziertum und Judentum waren gleichsam die drei Dimensionen seiner menschlich-politischen Existenz. Jede dieser Lebensbedingtheiten trug ihre eigene Schicksalsgestaltung und ihr eigenes Verhängnis in sich. Ein dreifaches Schicksal.

Die österreichische Linie führt geradewegs vom Jahre 1772 bis zum 5. November 1916. Die zwei Endpunkte dieser Entwicklung, gleichsam ihre beiden Pole, sind Maria Theresias „Judenordnung" von 1772 und — die jüngste „Sonderstellung" Galiziens. Richtet man, von Einzelheiten und Nebensächlichkeiten absehend, den Blick auf die Haupt- und Grundlinie, auf das Wesentliche und Bestimmende, so fragt man sich verwundert, was die dazwischen liegenden anderthalb Jahrhunderte für die österreichische Judenpolitik bedeutet haben. Sie haben nichts bedeutet. Der Fortschrittsglaube gerät ernstlich ins Wanken. Der Schreiber der Diasporageschichte, der sich auch sonst gelegentlich am Rückschrittsgedanken gewöhnen muß, wird bei der Betrachtung dieses Entwicklungsganges diese Gewohnheit zu seiner zweiten intellektuellen Natur machen müssen.

Als 1772 bei der ersten Polenteilung, die zugleich eine nicht minder schmerzliche Vivisektion des bis dahin einheitlich gewachsenen, großen ostjüdischen Volkskörpers bedeutete, Galizien und das galizische Judentum an Österreich kamen, konnte Maria Theresia, die glaubenseifrige Katholikin, die die „Toleranz" als Zumutung zurückwies und den Juden keineswegs freundliche Gesinnung entgegenbrachte, doch nicht umhin, die bestehende vollausgebaute innerjüdische Kultur- und Verwaltungsautonomie anzuerkennen und zu konsolidieren. War sie auch dabei zweifelsohne vor allem von fiskalischen Rücksichten geleitet, so zeugt doch auch ihre Judenpolitik von einer Charaktergröße, der ihr bei allen Einengungen eigen war. Ihre wenige Jahre nach der Angliederung (1776) erlassene „Allgemeine Ordnung für die gesamte Judenschaft des Königreiches Galizien und Lodomerien" beläßt die Juden Galiziens in ihren vollen Rechten als im

weitesten Maße autonome, selbständige Volksgemeinschaft. Die jüdischen Gemeinden sind zugleich Kultus- und politische Gemeinden; ihren Zusammenschluß finden sie in einer Kreisgemeinde, der der „Kreisälteste" vorsteht. 6 Kreisgemeinden und deren Repräsentanten bilden samt den 6 „Landesältesten" das in Lemberg residierende „Generaldirektorium der Judenschaft", deren höchste Spitze der aus den vorgeschlagenen 3 Kandidaten von der Herrscherin selbst ernannte „Oberlandesrabbiner" ist; letzterer samt den Landesältesten bildete die beschlußfassende Körperschaft, die Kreisältesten die Exekutive. Es bestand eine uneingeschränkte Autonomie des Gerichts- und Schulwesens, sowie in alle anderen innerjüdischen Angelegenheiten. Das Kompetenzbereich der jüdischen Gemeinde erstreckte sich auf die Armenpflege, die Evidenzhaltung des Bevölkerungsstandes, auf das Steuerwesen und die Verwaltung von Immobilien und Einkünften, sowie die Repräsentation nach außen. Der V. Abschnitt der „Judenordnung" regelt die jüdische Gerichtsbarkeit sowohl im Zivil- wie im Strafrecht. Alles in allem bedeutete die theresianische Judenordnung die Beibehaltung und Befestigung der altjüdischen Selbstverwaltung im polnischen Reiche; es entsprach dies sowohl einer fiskalischen Tendenz wie überhaupt der gesamten politischen Richtlinie des Erobererstaates. Es bildet dies ja das bezeichnende Moment der theresianischen Judenpolitik, daß sie der Ausfluß klar erkannter staatspolitischer Notwendigkeiten und nicht vager Gefühlsregungen war. An staatsmännischer Großzügigkeit und Geradlinigkeit, nicht an „Judenfreundlichkeit" überragte sie ihre Nachfolger auf dem Habsburgerthron. Sie war eben in großen Dingen groß, während sie in kleinen an der Kleinlichkeit ihrer Zeit haften blieb. Hand in Hand mit dieser politischen Weitherzigkeit in bezug auf die jüdischen Volksrechte ging eine ebenso engherzige wie ingeniöse Steuer- und Repressivpolitik. Die ursprüngliche polnische Kopfsteuer wird durch ein Gesetz von 1776 von einer vierfachen Wohnrechtssteuer („Toleranzgebühr") abgelöst; wer den Kaufpreis für diese Toleranz nicht aufbringen konnte, wurde als „Betteljude" über die Grenze geschoben. Eine gleiche Steuer wurde für das Handelsrecht festgesetzt, für deren Eintreibung die Gesamtgemeinde haftbar war. Dazu kamen die Heirats- und Synagogenbaulizenz, Erlaubnisgebühren für die Renovierung alter Synagogen und Abhaltung von Privatgottesdiensten und ähnliche andere Angelegenheiten. Jüdische Handwerker dürfen laut der Bestimmungen der theresianischen Judenordnung nicht für christliche Kunden arbeiten, es sei denn, daß kein christlicher Handwerker am Platze ist. Diese Bestimmung wurde nachträglich in die galizische Zunftordnung von 1778 aufgenommen, die auch die Verordnung enthält, wonach kein christlicher Meister „einen Pfuscher oder einen Juden unterstützen oder ausbilden darf, noch soll einem solchen Pfuscher oder Juden erlaubt werden, sich in irgend einem Handwerkszweig zu betätigen; ein Jude dürfe nur für Juden arbeiten." Es bildete sich so jener seltsame Rechtszustand heraus, in dem also die Juden volle n a t i o n a l e, aber keine b ü r g e r l i c h e Gleichstellung genossen. Mit ihrer Degradation zu Bürgern zweiten Ranges

ging die volle und weitgehendste Anerkennung ihrer Volksrechte Hand in Hand! Vom rein jüdischen Standpunkt aus betrachtet, muß man sagen, daß das Minus an Bürgerrechten durch das Mehr an Volksrechten mehr als aufgewogen wurde. So empfand es vor allem die Judenheit selbst, und man fühlte sich bei allem ziemlich wohl, solange diese heiligen Volksrechte, denen der Jude zu jeder Zeit frohen Herzens seine persönlichen Vorteile opferte, unangetastet blieben.

Diesem Zwiespalt zwischen der bürgerlichen und völkischen Stellung der Juden ein Ende zu machen, blieb dem auf die Regierung der großen Kaiserin folgenden „aufgeklärten Despotismus" vorbehalten. Mit der unter der Flagge der „Aufklärung" segelnden resoluten Assimilations- und Taufpolitik Josephs II., wird schließlich das traditionelle jüdische Selbstverwaltungswesen Galiziens als ein Faktor der sozialen und kulturellen Isolierung erkannt, der der „Aufklärung" und der bürgerlichen „Hebung" der Juden im Wege stehe. Durch das „Toleranz-Patent" vom 27. Mai 1785 wurde die „Generaldirektion" und das gesamte Selbstverwaltungswesen der Judenheit Galiziens aufgehoben. Eine besondere Verordnung erklärte die rabbinische Gerichtsbarkeit und das jüdische Wechselwesen (den polnisch-jüdischen Wechselbrief, sog. „Mamran") für ungültig und untersagte ferner den Gebrauch des Jiddischen in öffentlichen Urkunden und in der geschäftlichen Buchführung. Nachdem bereits 1782 die jüdischen Ärzte den nichtjüdischen gleichgestellt wurden und den Juden die Aufnahme in die staatlichen Schulen gestattet wurde, wurden 1884 auch die Beschränkungen gegen das jüdische Handwerk fallen gelassen. 1887 wurde der persönliche Militärdienst der Juden fortgesetzt und ihnen die Annahme eines erblichen Familiennamens verordnet. Darin erschöpfte sich freilich die „Gleichberechtigung". In Geldsachen hörte diese aufklärerische Gemütlichkeit auf. Joseph II. ließ die drückenden Judensteuern seiner Mutter in Kraft und vermehrte sie noch um eine Koscherfleischsteuer und eine spezielle „Schutzsteuer", während die „Toleranzgebühr" erhöht wurde. Die alte Heiratssteuer für Juden — die ihrer allzu starken Vermehrung entgegenwirken sollte — wurde auf 3 bis 30 Dukaten für die Verheiratung des ersten Sohnes, 6—60 des zweiten und 9—90 für die des dritten Sohnes festgesetzt. Außerdem wurde den Juden die Haltung von Schankwirtschaften, ferner die Pacht von Bauern- und Kirchenland sowie von Mühlen untersagt. Diese rücksichtslose Steuer- und Repressivpolitik hatte die fortschreitende wirtschaftliche Verelendung der auch ohnedies in drückender Armut lebenden galizischen Judenheit und der jüdischen Gemeinden, auf denen bereits zur Zeit der Besitzergreifung eine Schuldenlast von über 4 Millionen polnischer Gulden lag — Gläubiger waren zum größten Teil Kirchen und Klöster — zur Folge. Daß unter derartigen Umständen die jüdischen Massen den Reform- und Beglückungsplänen Josephs II. nicht das geringste Maß von Vertrauen entgegenbringen konnten, ist klar. An diesem nur allzu berechtigten Mißtrauen scheiterte denn auch das mit großem Geräusch verkündete und eingeleitete Reform- und Aufklärungs-

programm des humanisierenden Despoten, dem auch gewisse Kreise der jüdischen „Intelligenz" — dazumal „Maskilim", Leute, die in den Bann der Mendelssohnschen Aufklärungsideen geraten waren — mit Leib und Seele ergeben waren. Es war dies die früheste Blüte der Haskalabewegung im Osten. In ihrem Heimatlande Galizien selbst war sie bald dahingewelkt und verweht. Im Gedächtnis des Volkes lebt diese Epoche noch bis heute als eine Zeit der Versuchung und des Unheils, die schwere Verluste und keinen Gewinn brachte. Der listige Versucher und Zerstörer der jüdischen Freiheit, Joseph II., wurde aber bereits bei Lebzeiten arg gerichtet. Der Wundermann und Baalschem-Jünger Rabbi Lejb Sore's pflegte nämlich, nach der rührenden ostjüdischen Volkssage, an jedem Freitag, eine halbe Stunde vor dem Lichteranzünden, auf Windesflügeln aus seinem ostgalizischen Heimatsdorf bei Brody nach W i e n zu eilen und unsichtbar in den Thronsaal einzudringen, wo er Joseph II. mit seinem mächtigen Krückenstock erbarmungslos — verprügelte. Diese peinliche Exekution wiederholte sich an jedem Freitag und hörte erst mit dem Tode des Monarchen auf. Dies war die Rache des ohnmächtigen Volkes.

Die Folgezeit brachte keine Besserung, sondern eine fortschreitende Verschlimmerung der rechtlich-bürgerlichen Situation der Juden. Die Grundsätze der josephinischen Judenpolitik blieben auch unter seinen Nachfolgern Leopold II., Franz II. und Ferdinand I. ungeschmälert in Kraft, nur war inzwischen die aufklärerische Heuchelei einer unverhüllten Brutalität gewichen, der die Juden ein willkommenes Objekt der Willkür und der Unduldsamkeit waren. Die alte Steuer- und Repressivpolitik blieb bis auf das Revolutionsjahr 1848 in hoher Blüte. Die als nicht einträglich genug befundene „Schutzsteuer" wurde bereits 1797 von einer ominösen „Lichtsteuer" abgelöst: einer Steuer auf Sabbat-, Chanuka-, „Jahrzeit-" und Hochzeitskerzen. An Stelle des persönlichen Militärdienstes wurde bald eine Befreiungssteuer („Rekrutengelder") festgesetzt. Das munizipale Wahlrecht der Juden wurde eingeschränkt. Die vom „Toleranzpatent" Josephs II. aufgehobenen Wohnrechtsbeschränkungen traten bald wieder in Kraft. Die Juden durften wieder ihre Ghettos nicht verlassen; die Freizügigkeit von Ort zu Ort wurde unterbunden. Ausländische Juden durften sich nur für kurze Zeit in Galizien aufhalten, und für Juden des Königreichs Polen gab es seit 1811 einen „Geleitzoll". Ebenso eine besondere Steuer für jüdische Wanderhändler. Der Drogenhandel und der Arztberuf wurde den Juden untersagt. Dazu gesellte sich auch eine merkwürdige jüdische Bevölkerungspolitik. Heiraten zwischen Einwohnern zweier Orte wurden untersagt, und Franz II. erließ sogar 1810 eine Verordnung, derzufolge jeder heiratslustige Jude (der gesamten Monarchie!) zuvor eine „Religionsprüfung" in d e u t s c h e r S p r a c h e bestehen müsse! Der ganze ebenso kleinliche wie assimilatorische Charakter dieser Politik kommt in dem 1817 erlassenen Verbot der Geldsammlungen für Palästina zum Ausdruck. Die „Meschullachim" wurden als L a n d s t r e i c h e r behandelt. Noch um 1841 macht ein Gesetz die Gewährung des Rechtes des Aufenthaltes und des Schank-

betriebs auf dem Lande an Juden vor dem Ablegen der traditionellen Tracht und dem Besuch einer staatlichen Elementarschule abhängig. Diese letzten Maßnahmen waren für die Judenpolitik der Ära Metternichs bezeichnend.

Die Nationalitätenpolitik der Epoche zwischen 1848 und 1867 war charakterisiert durch das Ringen zwischen der germanisatorisch-zentralistischen Tendenz und dem aufstrebenden dezentralistisch-autonomen Prinzip. Dieser Gegensatz war auch für die Gestaltuug der Judenpolitik Österreichs und der rechtlichen und politischen Situation der galizischen Judenheit für die ganze Folgezeit bestimmend. Es war eine Ironie des Schicksals, daß dieselbe Verfassung von 1848, die den Juden Gleichberechtigung gewährte, zugleich den Sieg des dezentralistischen Prinzips anbahnte, das später Galizien und das galizische Judentum den Polen auslieferte und dadurch die Gleichberechtigung zum leeren Wort machte. Genug: Die Emanzipation von 1848 blieb auf dem Papier. Die unfreiwilligen Zugeständnisse der Zentralregierung scheiterten bald an dem Übelwollen der polnischen Lokalbehörden Galiziens, die sich im Geiste mit den Machthabern eins wußten. Die endgültige Aufhebung des „Geleitzolls" für ausländische Juden um 1851 war das einzige dauernde Ergebnis der „Gleichberechtigung", während ein Gesetz vom 2. Oktober 1853 den Juden der Gesamtmonarchie den Bodenerwerb verbat. Dieses Gesetz, welches für die anderen Provinzen der Monarchie durch die Bestimmung von 1860 außer Geltung kam, blieb in Galizien (und den Alpenländern) bis 1867 in Kraft. Die galizischen Munizipalbehörden fuhren ungestört fort, den Juden die Freizügigkeit zu verweigern und auch sonst in jeder Weise zu bedrängen; Beschwerden bei der Zentralregierung wurden den „Kreisämtern" überwiesen, die immer gegen die Juden entschieden. Die Hauptstadt Lemberg ging darin allen anderen Orten voran, indem man hier den Juden nach wie vor die Niederlassung in der inneren Stadt verbot und noch unmittelbar vor 1867 das munizipale Wahlrecht der Juden arg beschränkte, um ja den „christlichen Charakter der Stadt zu wahren". In dem Maße, als der Einfluß der Zentralregierung zurückgedrängt wurde und die Macht der „Herrennation" in Galizien wuchs, bekamen die Juden immer stärker den Haß der Polen zu spüren, und bald war es klar, daß der neue Kurs in bezug auf die Juden keinen System-, sondern eben bloß einen Ortswechsel bedeutete: Lemberg statt Wien. Als Galizien 1861 endlich zum Kronland und zur polnischen Provinz wurde, war das Schicksal der galizischen Judenheit besiegelt. Das zeitweilige Schwanken der politischen „Führerschaft" des galizischen Judentums zwischen der zentralistisch-germanisatorischen und föderalistischen Richtung, verursacht durch die wiederholt offen an den Tag gelegten Feindschaft der polnischen Führer und der gesamten polnischen Gesellschaft, machte mit dem „Kompromiß" des Grafen Taaffe von 1876, der das Land endgültig den Polen überantwortete, einer definitiven polnischen Orientierung Platz. Österreich war ausgeschaltet, und die Juden dieses Landes hörten gleichsam auf Österreicher zu sein und wurden — Galizier.

Die österreichische Politik hatte die Juden Galiziens national entrechtet und bürgerlich zum Schein emanzipiert, — die Polen ließen die bürgerliche Scheinemanzipation gelten und bauten die nationale Entrechtung zu einer nationalen Hörigkeit aus. Daß auch die zweite Emanzipation von 1867 eine Scheinemanzipation blieb, dafür haben die polnischen Verwaltungsbehörden, die sich nach den ungeschriebenen und nicht nach den geschriebenen Gesetzen richteten, bestens gesorgt. Die Ketten der nationalen Hörigkeit aber haben jüdische Führer eigenhändig geschmiedet und befestigt. Man wird in der gesamten neuzeitlichen Geschichte vergeblich ein ähnliches Beispiel politischer Versklavung und Dienstbarmachung eines ganzen Volkes suchen. Dies alles geschah aber mit der vollen Zustimmung und Billigung der Zentralregierung. Und dies traurigste Kapitel in der neueren politischen Geschichte des Diasporajudentums ist noch heute nicht abgeschlossen: es soll vielmehr durch die „Sonderstellung" vom 5. November 1916 verewigt werden!

Einer objektiven, rein sachlichen Betrachtungsweise bedarf es, um dieses Halbjahrhundert polnischer Judenpolitik in Galizien voll begreifen und würdigen zu können. Ein Blick auf die Tatsachen wird diese Politik nicht rechtfertigen, aber verständlich machen. Seitdem es eine polnische Politik in Galizien gibt, war die politische Judenfrage eine Lebensfrage der Polen nicht minder wie der Juden. So lange es eine Hegemonie der polnischen Nation in Galizien gibt, ist der letzte politisch denkende Pole sich aufs klarste dessen bewußt, daß diese Hegemonie die unbedingte Gefolgschaft der Juden zur Voraussetzung und zur Grundlage habe. Die beiden um die Vormachtstellung in Galizien kämpfenden Nationalitäten, Polen und Ruthenen, halten sich rein zahlenmäßig die Wage. Noch um das Ende der sechziger Jahre galt es als eine ausgemachte statistische Tatsache, daß es in Galizien 50—51 Prozent Ruthenen gäbe. Dieses Zahlenverhältnis hat bis in die Gegenwart kaum eine erhebliche Verschiebung erfahren. Die galizische Volkszählung von 1910 ergab 3 735 145 Polen und 3 378 451 Ruthenen. Die Lösung des Rätsels, wie unter derartigen Umständen Galizien zur ausschließlichen Domäne des Polentums werden konnte, bilden — die Juden. Ihre Gesamtzahl betrug 1910 872 975 (10.87 %; davon lebten 213 296 im Westen, der übrige Teil im Osten). So wie die Dinge lagen und noch heute liegen, sind diese 11 Prozent Juden des Landes das Zünglein an der Wage. Ohne die Juden gab es keine polnische Majorität, gegen die Juden mußten die Polen zur Minderheit herabsinken. Früh genug ist es den Polen gelungen, das galizische Judentum unter das Joch politischer Hörigkeit zu beugen. Als die Zählung um 1880 die Verhältnisziffer der Polen in Galizien von 47 Prozent um 1869 auf 52 Prozent anschwellen ließ, da wußte man, was es mit dieser unnatürlichen Vermehrung des polnischen Elements für eine Bewandtnis hat. Durch die inzwischen sang- und klanglos vor sich gegangene „Einverleibung" der jüdischen Massen, von denen wohl zumindest 95 Prozent zum Polentum kein in-

timeres Verhältnis hatten als zum Hottentottentum, war die polnische Majorität geschaffen, die Polenherrschaft in Galizien gesichert. Man hat dieses Kunststückchen politischer Algebra dadurch fertiggebracht, daß man einerseits zum einzigen Maßstab völkischer Zugehörigkeit die Umgangssprache machte, anderseits zunächst ein- für allemal feststellte, daß Jidisch überhaupt keine Sprache wäre und die Angabe der jüdischen Umgangssprache glattweg als ungültig erklärte und mit Geldstrafe belegte! dann aber mit allen erdenklichen Mitteln der Korruption und der Erpressung es tatsächlich zuwege brachte, einer bedeutenden Zahl von jüdischen Wählern zur wahrheitswidrigen Bekenntnis zur polnischen Umgangssprache zu „bewegen“. Es kann so nicht wundernehmen, daß es heute offiziell Juden in Galizien überhaupt nicht gibt. Die auf der Umgangssprache beruhende offizielle Statistik von 1910 zählt in Galizien 4 672 500 Polen, 3 208 092 Ruthenen, 90 114 Deutsche, 44 Serbokroaten und — 0,0 Juden! Wahrlich, eine elegantere und praktischere Formel als diese 0,0 Juden ist kaum jemals erfunden worden.

Das Bewußtsein von der ausschlaggebenden politischen Bedeutung des jüdischen Elements in Galizien beherrscht seitdem die gesamte politische Öffentlichkeit und ist für das politische Handeln bestimmend geworden. Daher das krampfhafte Bemühen, die Juden an sich zu fesseln. Nicht durch Entgegenkommen, sondern durch die ärgste Brutalität, die rücksichtsloseste Niederhaltung und Unterdrückung aller freieren Regungen und Äußerungen eines eigenen völkischen Empfindens im galizischen Judentum. Nackte Gewalt, nicht Umwerbung, Hörigkeit und Nutznießung, nicht Angleichung und Assimilation ist die politische Losung gegenüber den Juden. Mit der politischen Einverleibung der Juden ging eine wütende antisemitische Bewegung Hand in Hand. In der Landesverwaltung ist der Antisemitismus oberes Gesetz. Während in der zentralen Finanz-, Gerichts- und Post- und Telegraphenverwaltung Galiziens in den neunziger Jahren immerhin 650 Juden gezählt wurden, sind die polnischen städtischen Körperschaften völlig judenrein. Es hat auch an blutigen Ausschreitungen gegen die Juden nicht gefehlt; die Pogrome in einer ganzen Reihe westgalizischer Städte um 1898 und 1903 sind noch in Erinnerung. Die galizischen Nationaldemokraten haben ihre polnischen Gesinnungsgenossen an Giftigkeit und an „Tatkraft“ noch übertroffen. Die „Liga zur Polonisierung der Städte“ hat den Boykott und den wirtschaftlichen Vernichtungskrieg gegen die Juden bis unmittelbar auf den Kriegsausbruch mit aller Kraft propagiert. Eine wirtschaftliche Repressivpolitik gegen die Juden wurde in weitem Maßstabe betrieben: Drangsalierung des jüdischen Handwerks und des Kleinhandels, Sperrung des Arbeitsvermittlungsbureaus für Juden, gegen die Juden gerichtete Monopolisierungen, Ausschluß der Juden aus den Zünften. Nicht zuletzt sei aber des neuen Schänkergesetzes und des unter antialkoholischem Vorwand erfolgten massenhaften Ausschlusses der Juden aus diesem Gewerbe gedacht — zugunsten der polnischen Grafen und Schlachzizen, die zahlreiche den Juden ent-

zogene Konzessionen sich selbst zu sichern wußten. Von den bis um 1910 vom Schankgewerbe lebenden 17 800 galizischen Juden behielten bloß 7000 die Konzession; 10 000 jüdische Familien wurden ohne Achselzucken dem Elend preisgegeben. Zur Schilderung dessen aber, was die Juden Galiziens in diesen Kriegstagen seitens der Polen erfuhren — sind Worte zu schwach. Es ist das Abscheulichste und Entsetzlichste, was die Welt in diesen an Furchtbarem reichen Tagen erlebt hat[1]. Man war allerdings der Judenhörigkeit nicht mehr so sicher wie in der alten guten Zeit. Die Erstarkung des nationalen Bewußtseins und der nationalen Bewegung unter den Juden Galiziens ließ sich auf die Dauer ebensowenig verhindern, wie das Wachsen der politischen Macht und des politischen Einflusses der anderen dem polnischen Machthunger geopferten kämpfenden Nationalität Galiziens: der Ukrainer. Das sich immer enger, immer verständnisvoller gestaltende Verhältnis zwischen diesen beiden bedrängten Völkern Galiziens nahm einen bedrohlichen Charakter an. Daß aber die Drachensaat des polnischen Judenhasses in diesem Kriege Früchte zeitigen wird, mußte auch den Polen klar sein. Die galizische Landtagswahlreform von 1914 bedeutet einen Versuch, gleichzeitig den Wünschen der ukrainischen Nation entgegenzukommen und die sich lockernden Fesseln der jüdischen Hörigkeit aufs neue zu befestigen. Die Ruthenen erhielten ihren eigenen nationalen Kataster, während für katholische und mosaische Wähler ein gemeinsamer konfessioneller — wohlgemerkt: konfessioneller, damit die Juden nicht etwa zu den Ruthenen stoßen! — Kataster festgesetzt wurde. Am 5. November 1916 wurde in Wien die judenreine Autonomie Galiziens angekündigt, und der Entwurf des „Polenklubs“ bedeutete einen weiteren Fortschritt auf diesem Wege des Entgegenkommens gegen die nationalen Wünsche der Ukrainer und der endgültigen politischen Versklavung des jüdischen Volkes in Galizien.

* * *

Es wäre dies alles nicht möglich gewesen, wäre der Wille zur Freiheit und zur nationalen Selbstbehauptung im galizischen Judentum lebendig und fruchtbar geblieben. Es wäre dies alles nicht möglich gewesen bei diesem ursprünglich so kräftigen und tätigen Glied des ostjüdischen Volkstums, das den anderen Teilen dieses Volkstums um ein halbes Jahrhundert in der bürgerlichen Befreiung vorausgeeilt war und das bereits zu einer Zeit mit freien Händen um Dasein und Zukunft kämpfen konnte, als noch das große russische Judentum gefesselt am Boden lag. Daß es so kam und kommen mußte, daß das Sklavenschicksal sich am Judentum Galiziens erfüllen konnte, deutet auf eigene Schuld und eigenes Gebrechen. Wenn von der Schuld Österreichs und

---

[1]) Man lese u. a. die Veröffentlichung des „Jüdischen Kriegsarchiv“ in Wien: „Die Juden Lembergs unter der Russenherrschaft“ von Prof. S. Bromberg-Bytkowski-Lemberg. Lieferung 8 u. 9. Febr. 1917.

der Polen die Rede ist, dann muß auch der Schuld, der großen Schuld des galizischen Judentums selbst gedacht werden. Fern sei es uns, dieses schwere Selbstverschulden zu beschönigen.

Vor allem die Führer. Man wird vergeblich in der alten erfahrungs- und prüfungsreichen Geschichte dieses Volks eine ähnliche harmonische Verschmelzung von Verblendung und Niedertracht, von Würdelosigkeit und Mutwillen suchen, wie sie sich in den Männern verkörperte, die ein halbes Jahrhundert lang in den Gemeindestuben, im Reichsrat und Landtag und an allen wichtigen Stellen als Führer und Wortführer der Juden Galiziens fungierten. Was diese höchsten Führer ein Halbjahrhundert lang getrieben haben, war nichts anderes als Volksverrat in Permanenz. Ein unsagbar trauriges, unsagbar unwürdiges Kapitel. Wir wollen es um so mehr übergehen, als wir den Schlüssel zu dieser Erscheinung letzten Endes doch in dem eigenartigen Entwicklungsgang suchen müssen, den das gesamte Kultur- und Geistesleben des galizischen Judentums genommen hat. Der Schatten dieser Führerschaft fällt auf das jüdische Gesamtleben zurück, aus dem sie hervorging, das sie groß und mächtig werden ließ. Diese jüdische Gesamtentwicklung hat aber bereits um den Ausgang des 18. Jahrhunderts eine Richtung eingeschlagen, die die Keime des Verderbens in sich trug und dieses Judentum der Unfruchtbarkeit und dem Verfall preisgeben mußte.

Es ist hier nicht der Ort, ein Gesamtbild dieses geistig-kulturellen Entwicklungsganges zu entwerfen. Es sei in aller Kürze gesagt: Das kulturelle und politische Schicksal des galizischen Judentums während eines ganzen Jahrhunderts war ganz durch den Umstand bestimmt und entschieden, daß hier der Chassidismus zur lebensbeherrschenden Macht geworden ist. Im Gegensatz zum großen litauisch-weißrussischen Judentum (das polnische Judentum hat in weitem Maße das Schicksal Galiziens geteilt!), wo Haskala und Minagdismus schon früh die neue mystisch-pietistische Strömung aus dem öffentlichen Leben zurückdrängten und in die Sphäre des Individuellen bannten, — haben in Galizien unter äußeren Einwirkungen und Antrieben (als Reaktion gegen den josephinischen „Aufklärungs“rummel) bereits im Anfang Chassidismus und orthodox-rabbinisches Judentum einen Bund eingegangen, um gemeinsam der Haskala, der echtbürtigen nationalen Aufklärung, den Garaus zu machen. Es ist auch der vereinigten Kraft dieser beherrschenden geistig-sozialen Mächte gelungen, jenen dem Boden Galiziens zuerst entsprungenen geistig-sittlichen Jungbrunnen zuzuschütten, der dem russischen Judentum zum Quell der Erneuerung wurde. Damit war das Schicksal aller Geistes- und Kulturentwicklung in diesem Judentum für ein ganzes Jahrhundert besiegelt. Genug: das galizische Judentum blieb ohne Haskala, ohne Chibat-Zion, ohne modern-hebräisches und jüdisches Schaffen, ohne die neue nationale und soziale Bewegung. Alle jenen Mächte der Erneuerung, die dem jüdischen Volksleben des russischen Ostens die Lethargie der Jahrhunderte überwinden halfen und es der sittlichen und kulturellen Wiedergeburt entgegenführten, alles jenes,

was die erstarrte Volkskraft zu neuen schöpferischen Taten wachrief — sie haben im galizischen Judentum nicht aufkommen können. Pietismus und Fatalismus, zur Herrschaft über die Seelen berufen, haben den Weg zur menschlichen und völkischen Erneuerung versperrt. So war das Judentum Galiziens zur Unfruchtbarkeit und zur Stagnation verdammt. Als es daher um eine Epoche, in der die große geistig-kulturelle Wiedergeburtsbewegung im russischen Judentum erst einsetzte, bereits zur politischen Selbstentfaltung und Selbstbehauptung berufen wurde, — da wurde die traurige Bilanz eines Jahrhunderts geistig-kultureller Versumpfung aller Welt offenbar.

Der Chassidismus, zur lebensbeherrschenden Geistesmacht geworden, bemächtigte sich bald auch des öffentlichen Lebens, der Erziehung, der Politik. Man denke sich, was eine chassidisierte Politik und ein politisierter Chassidismus bedeutete. Der zur Politik entartete Chassidismus verband sich bald mit der assimilatorisch-polonisierten Führerschaft. Der Volksverrat in Permanenz wurde zum religiösen Gebot erhoben. Die „heilige Herde" der Wunderrabbis wurde zum allergetreuesten Stimmvieh des Polenklubs und seiner Hausjuden. Der Wunderrabbi wurde zum wertvollsten Instrument der polnischen Politik, dessen unentbehrliche Dienste als polnischer Wahlmacher hoch gewürdigt und auch fürstlich belohnt wurde. Der plutokratische Lemberger Halbtäufling und der mit den Erzengeln auf Du und Du stehende Rebbe „bearbeiteten" jahraus, jahrein, jeder auf seine Weise, die jüdische Öffentlichkeit und die jüdischen Wählermassen, der erste mit seiner großzügigen Zahlungsfähigkeit, der letzte durch die mit zielbewußtem Eifer betriebene, unglaublichste Volksverdummung. Jüdische Plutokratie und jüdischer Klerikalismus wurden zu den beiden Grundpfeilern der politischen Versklavung der Juden Galiziens, und damit der gesamten Politik dieses Landes.

So ist es verständlich, daß die moderne nationale Bewegung erst um die Wende des Jahrhunderts in Galizien aufkommen konnte und daß sie, in so ausgeprägtem Gegensatz zum Gang der Dinge im russischen Osten, nicht der eigentliche Ausdruck und das Ergebnis einer vorausgegangenen Epoche geistig-kulturellen Aufschwungs und geistig-kulturellen Schaffens, sondern ein von außen her kommender Anstoß, etwas ganz Neues und Neuerworbenes war. In Rußland war dem Herzlschen Zionismus längst eine bodenständige kraftvolle nationale Entfaltung vorausgegangen, eine nationale Entfaltung, der die herrlichsten Blüten der modern-hebräischen und zum Teil auch jüdischen Literatur entkeimt und von dem auch bedeutende kolonisatorische Leistungen auf palästinensischem Boden ausgegangen waren, — in Galizien war das Baseler Programm Uroffenbarung, der Anfang. Daß die modern-nationale Bewegung und der Zionismus hier auch auf die rücksichtsloseste, unerhörteste Gegnerschaft aufprallte, war natürlich. In seiner Bekämpfung eiferten Assimilantentum und Chassidismus um die Wette, jedes mit seinen eigenen, wirkungsvollen Waffen. Die unglaublichsten Formen nahm der im Namen der Religion geführte Kampf der chassidistischen Orthodoxie an. Der

Historiograph des Zionismus wird sicherlich kaum einen zweiten ähnlichen Fall berichten, wie den des Zionistenfluches, den der Rabbi von Belz, dessen „Hof“ der Mittelpunkt der polnisch-israelitisch-chassidistischen Korruption ist, in das „Achtzehngebet“ einschob („We-la-malschinim we-la-Z i o n i m al tehi tikwa!“). Plutokratie und Klerikalismus ahnten ganz richtig, welche Gefahr die neue Bewegung für den Bestand ihrer auf Volksverrat und Volksverdummung aufgerichtete Herrschaft bedeutete. Die zionistischen Gruppen wurden bald zu Fermenten politischer Aufklärung und politischer Opposition gegen das Polentum und seine Hausjuden. Die zionistische Landesorganisation als solche raffte sich erst später zu einer politischen Aktion auf. Zum ersten Male ging die Forderung nach Anerkennung der j ü d i s c h e n N a t i o n a l i t ä t in Galizien von — u k r a i n i s c h e r Seite aus. Im Dezember 1905, anläßlich der Wahlreformverhandlungen, forderte der ruthenische Abgeordnete und Obmann des „ruthenischen Klubs“ Romanczuk im Reichsrat die Schaffung einer nationalen Kurie für die Juden. Es geschah dies natürlich aus wohlverstandenem eigenen Interesse der Ukrainer und nicht aus Judenliebe. Die Forderung erregte unter der jüdischen Bevölkerung selbst das größte Aufsehen und brachte endlich den Stein ins Rollen. Auf der zionistischen Landeskonferenz zu Krakau 1906 wurde ein nationales „Gegenwartsprogramm“ ausgearbeitet und das selbständige politische Auftreten beschlossen. Der Kampf mit der offiziellen Führerschaft und ihren chassidistischen Bundesgenossen erreichte den Siedepunkt. Gegen die nationaljüdischen Ansprüche traten nun auch die im P. P. S. D. organisierten polnischen Sozialisten mit ihrem durch die Stimmen des Krakauer jüdischen Viertels in den Reichsrat gewählten Führer Daszynski auf, wobei sie von den jüdischen Genossen sekundiert wurden. Unmittelbar auf die zionistische Reichskonferenz zu Krakau, die den politischen Befreiungskampf aufs Schild erhob, fand in Lemberg eine Konferenz der jüdischen Gemeindevorsteher statt, die schärfsten Protest gegen die jüdischen Forderungen erhob und einstimmig ihre Bekämpfung beschloß. Demgegenüber entstand in der Provinz eine mächtige Bewegung zugunsten der nationaljüdischen Ansprüche; hunderte von jüdischen Städten und Städtchen erhoben die Forderung auf Anerkennung der jüdischen Nationalität bei der Wahlreform, wobei sie namentlich in Ostgalizien aufs kräftigste von den Ruthenen unterstützt wurden. Zur hellen Lohe entflammte der Kampf in den folgenden Reichsratswahlen von 1907, in der die nationale Partei die Kandidatur Nathan Birnbaums und Adolf Stauds aufstellte, während der „Polenklub“ seinerseits mit seinen bewährten „Hausjuden“ auf den Plan trat. Von den für sämtliche jüdischen Kandidaten abgegebenen etwa 57 000 jüdischen Stimmen entfielen 30 000 auf die n a t i o n a l e n, wobei die letzteren auch von den ruthenischen Bauern und diesmal auch von den polnischen Sozialisten wirksam unterstützt wurden. Als Kandidaten der nationalen Partei wurden die Zionisten Stand, Mahler und Gabel in den Reichsrat gewählt, außerdem gingen 3 Polenklubjuden (Löwenstein, Kulischar und Dr. Gold, letzterer waschechter Nationaldemokrat!) und

ebensoviel P.P.S.-Juden durch. Im Juni 1907 wurde darauf zum ersten Male ein „Jüdischer Klub“ unter dem Vorsitz des jüdisch-nationalen Reichsratsabgeordneten aus der Bukowina Straucher im Reichsrat konstituiert, in dem das galizische Judentum seine wahre und legitime Repräsentanz erblickte. Das nationale Programm und die Erklärung des „Jüdischen Klubs“ wurde vom galizischen Nationaljudentum mit Begeisterung aufgenommen. Bei der Budgetbehandlung im Dezember 1907 vertrat Adolf Stand im Reichsrat die Forderungen der Jüdischen Klubs: Offizielle Anerkennung der jüdischen Nation und deren Sprache, nationale Autonomie und Sabbatruhe für die Juden. In den allgemeinen politischen Fragen ging der Jüdische Klub mit der ukrainischen Reichsratsrepräsentanz Hand in Hand.

Allein diese Herrlichkeit war von kurzer Dauer. Die im heroischen Ansturm errungenen Positionen mußten bereits im nächsten Wahlgang dem mächtigen, nie rastenden Feind zurückgegeben werden, der bald Gelegenheit hatte, die Scharte von 1907 gründlich auszuwetzen. In den Reichsratswahlen von 1911 verschwand der von den Hoffnungen und der Liebe der Besten getragene Jüdische Klub mitsamt der nationaljüdischen Reichsratsrepräsentanz Galiziens von der Oberfläche. Die Ereignisse haben den Optimisten die schmerzhafte Erkenntnis gebracht, daß die in einem Jahrhundert aufgebaute und gefestigte Macht der Finsternis und der Korruption noch nicht gebrochen ist. Und in noch schmerzvollerer Resignation erkannte man, daß die Kraft und der Wille zur Selbsthilfe und Selbsterlösung nicht ausreicht. Man harrte nunmehr der kommenden Gerechtigkeit.

* * *

Im dritten Jahre des Weltkrieges, der unzählige Söhne des jüdischen Volkes in Galizien psalmenflüsternd an den Drahtverhauen Österreichs hinsinken sah, seine Frauen und Greise zu Barackenbürgern machte und zwölftausend seiner Unmündigen den Waisenhäusern überantwortete, ist sie zögernden Schrittes gekommen, die langersehnte Völkergerechtigkeit. Sie heißt: Autonomie Galiziens. Wird sie, wie es den Anschein hat, an dem gebeugtesten Volke dieses Landes vorübergehen? Noch ist dieses Volk der Zuversicht voll, noch ist seine Hoffnung und sein Glaube nicht erschüttert: der Glaube an Österreich, an die Welt. Wird der Glaube an Österreich zuschanden werden? Nun, dann bleibt die Hoffnung auf die Welt übrig. Vor dem Forum der Friedensbringer wird dann neben dem polnischen und rumänischen auch das galizische Judenschicksal mahnend das Haupt erheben. Die wohlbegründete Voraussicht des Kommenden drängt in Wien zur Neuordnung: weiß man dort nicht, daß die Viertelmillion galizischer Juden in Amerika bereits in Bewegung geraten ist und mächtig am Weltgewissen rüttelt? Noch ist Zeit zur Gerechtigkeit. Noch ist es Zeit, daß Karl I. dem jüdischen Volke Galiziens zurückerstattet, was ihm Maria Theresia verbrieft und Joseph II. geraubt hat.

Die Sonderstellung Galiziens und die Juden

Von Dr. Max Rosenfeld, z. Zt. Przemysl

Die Frage der Sonderstellung Galiziens, die heute ein anderes Gesicht erhält, blickt auf eine längere Geschichte zurück. Für die Polen war nämlich das sog. Oktoberdiplom von 1860 „zur Regelung der inneren staatlichen Verhältnisse der Monarchie", in welchen von solchen Institutionen und Rechtsgründen gesprochen wird, „welche seinem geschichtlichen Rechtsbewußtsein entsprechen" — das Signal, ihre „historischen Rechte" auf ganz Galizien festzustellen. Franz Smolka erklärte am 19. Juni 1861 im Abgeordnetenhause, ihm erscheine „die Freiheit, die Gleichberechtigung der Nationalitäten verkörpert in der Autonomie der Länder, sowie sie als historisch-politische Individualitäten gedacht werden". Im galizischen Landtag wurde auf Antrag des Grafen Wodzicki am 25. März 1861 beschlossen, eine Deputation an den Kaiser zu entsenden, um die Ernennung eines galizischen Hofkanzlers zu bitten. Fünf Jahre später (Januar 1866) verlangten die Autonomisten die Einführung der 1815 zugesagten nationalen Institutionen, volle Autonomie der Landesverwaltung und Schaffung einer galizischen Hofkanzlei. Erst am 24. September 1868 wurde jene berühmte „galizische Resolution" gefaßt, die das eigentliche Werk der Demokraten Smolka und Zyblikiewicz war.

Die Resolution lautete:

„Der Landtag erklärt auf Grund des § 19 des Landesstatuts, daß der durch die Staatsgrundgesetze vom 21. Dezember 1867 geschaffene Organismus der Monarchie unserem Lande nicht so viel legislative und administrative Selbständigkeit gewährt, als demselben mit Rücksicht auf dessen historisch-politische Vergangenheit, dessen besondere Nationalität, den Grad der Zivilisation und der territorialen Ausdehnung gebührt, daher weder den Wünschen nach nationaler Entwicklung und den Bedingungen hierzu, noch auch den wirklichen Bedürfnissen des Landes entspricht, und eine längere Dauer dieses Zustandes allgemeine Unzufriedenheit erregend, auf das Gedeihen unserer Provinz und das Wohl der ganzen Monarchie verderblich zurückwirken muß."

Der Landtag stellt auf Grund des § 19 des Landstatuts folgenden Antrag: „Dem Königreich Galizien und Lodomerien samt dem Großherzogtum Krakau wird die nationale Selbstverwaltung in dem seinen Bedürfnissen und den besonderen Landesverhältnissen entsprechenden Maße zuerkannt." [1]) Dies ist die Begründung, es folgen in acht Punkten aufgezählte Forderungen, betreffend die Grenzen und den Umfang der Kompetenzen der nationalen Selbstverwaltung. Bei der Begründung dieser Resolution ließen die beiden Wortführer der Sonderstellung: Smolka und Zyblikiewicz, durchblicken, daß die Sonderstellung als Etappe zur Wiederherstellung Polens zu betrachten sei, was auch der Statthalter Goluchowski nicht undeut-

[1]) Nach Kolmer: „Parlament und Verfassung in Österreich", I, 353.

lich sagte. Bezeichnend ist jedoch, daß die Polen in der Resolution den Herrenstandpunkt annehmen; mangels eines „historischen Staatsrechtes“, wie es bei uns die Tschechen und die Südslawen bei jeder Eröffnungssitzung des Abgeordnetenhauses auftischen — stellen sich die Polen auf den Standpunkt der „historisch-politischen Individualität“ des eigentlichen Grundübels und der verborgensten Ursache der nationalen Konflikte. Die Polen vindizieren für sich das Recht auf ganz Galizien als Kronland, als Territorium ohne Rücksicht auf die ethnischen Momente, wohingegen die Ruthenen die topographische Abgrenzung des ruthenischen Gebiets zu einer kompakten und autonomen politischen Individualität verlangen. Neu ist die Forderung des ukrainischen Klubs im Abgeordnetenhause, nämlich, daß aus dem ukrainischen Teile Galiziens, Bukowinas und Nordungarns eine Provinz geschafen werde (Reden der Abg. Romanczuk und Petrusiewicz im Juni 1917). Indes ist von den Ruthenen in der Resolution 1868 keine Rede — nur von einer Nationalität. Man kann sich also denken, daß schon für die Juden überhaupt kein Platz war. Die weitere Geschichte der Sonderstellungsfrage habe ich kurz in meiner Schrift „Polen und Juden“ (1916 S. 58 f.) geschildert.

Die neueste Phase zeigt, daß die Polen nach allen Erfahrungen die Anerkennung der jüdischen Nation in Galizien schroff ablehnen, sie stehen nach wie vor hart auf dem Standpunkt der restlosen nationalen Annexion der jüdischen Bevölkerung wie dies der Entwurf betreffend die Sonderstellung Galiziens, welcher von dem Polenklub der Regierung vorgelegt wurde, beweist. Offiziell ist der Entwurf noch immer nicht veröffentlicht, es sind nur Auszüge aus dem Entwurf in der polnischen Presse wiedergegeben worden.

Der Entwurf besteht aus vierzehn Abschnitten. Im zweiten Abschnitt wird die Erweiterung der Kompetenz des Galizischen Sejm (Landtags) auf alle Angelegenheiten der Gesetzgebung und Verwaltung, mit Ausnahme des Heereswesens, der auswärtigen und der Handelsvertragspolitik vorgeschlagen: dagegen sollen die galizischen Abgeordneten aus dem österreichischen Parlament ausscheiden, und der Landtag soll bloß eine Delegation in die zu schaffende parlamentarische Körperschaft zur Erledigung der gemeinsamen Angelegenheiten entsenden.

Der Sejm besteht aus der Abgeordnetenkammer und dem Senat. Die Abgeordnetenkammer besteht aus 228 Mitgliedern, darunter 62 Ruthenen (Ukrainer). Sie wird auf Grund des allgemeinen, gleichen, geheimen und direkten Wahlrechts gewählt und zwar auf Grund gesonderter nationaler Kataster für Polen und Ukrainer. In der Abgeordnetenkammer bilden die polnischen und ukrainischen Abgeordneten zwei nationale Kurien, die selbständig die Wahlen der ihnen zugewiesenen Zahl von Vertretern in die vom Landtag einzusetzenden Körperschaften vornehmen. Diese nationalen Landtagskurien beschließen die Ausgaben für wirtschaftliche und kulturelle Zwecke aus den von ihren Nationsgenossen erhobenen direkten Steuern.

Der Senat besteht aus 130—140 Mitgliedern, darunter 45 Vertreter des Großgrundbesitzes (darunter ein Ruthene), ferner Vertretern der Selbstverwaltungs-Körperschaften (Landschaften und Hauptstädte), der Handelskammern, schließlich aus 17 Virilisten und ernannten lebenslänglichen und erblichen Mitgliedern, darunter ein Jude.

Nach den Vorschlägen des dritten Abschnittes steht an der Spitze der Vewaltung eine vom Kaiser enannte, im Landtag für die Durchführung der Landesgesetze verantwortliche Landesregierung, die aus einem Staatskanzler und einer Anzahl von Staatssekretären besteht.

Der Entwurf sieht ferner drei Arten von autonomen Körperschaften vor: Landschaften, Bezirke und Gemeinden. An der Spitze jeder Landschaft (es sind deren etwa zwölf mit je mehr als ¼ Million Seelen) steht ein Landschaftspräsident und ein Landschaftsrat, welcher durch die Bezirksräte gewählt wird. In national gemischten Landschaften (mindestens 15 % der Minderheit) bestehen auch im Landschaftsrat nationale Kurien, ebenso in den Bezirksräten.

Die Landschaften zerfallen in Bezirke mit einem Bezirkshauptmann an der Spitze. Jeder Bezirk hat einen Bezirksrat, der von den Gemeindevertretungen und dem Großgrundbesitz gewählt wird. Auch hier sind nationale Kurien vorgesehen. Die unterste autonome Körperschaft bildet die Stadt oder die Dorfgemeinde. Für Schul- und Erziehungsangelegenheiten ist die Schaffung eines „Landes-Erziehungs-Rats“ aus Vertretern der verschiedenen Konfessionen, der Lehrerschaft und des Ärztestandes in Aussicht genommen.

Der Zusammenhang mit der Österreichischen Regierung wird durch ein Ministerium für Galizien in Wien hergestellt.

Alle Steuern, Zölle, Monopole, Eingänge aus Staatsunternehmungen usw. fließen in die Regierungskasse Galiziens. Die Beteiligung Galiziens an den Gesamtausgaben der Monarchie wird besonders geregelt.

Innere Amtssprache im ganzen Lande ist die polnische Sprache. Nur in Unterrichtsanstalten mit ukrainischer Unterrichtssprache ist Ukrainisch auch innere Amtssprache. Eingaben an die Behörden können in beiden Landessprachen abgefaßt sein. Die Behörden müssen ruthenische Eingaben in ruthenischer Sprache beantworten, wenn in der betreffenden Landschaft wenigstens 10 Prozent Ruthenen wohnen. Ebenso ist es im Gerichtswesen. Unterrichtssprache in der Volksschule ist die Sprache der Mehrheit der Gemeinde. Wenn in einem Orte mindestens 40 schulpflichtige Kinder der nationalen Minderheit vorhanden sind, dann wird eine besondere Minderheitsschule begründet; sonst ist für diese Kinder in der gemeinsamen Schule der Unterricht ihrer nationalen Sprache zu ermöglichen. Über die Gründung von Mittelschulen entscheiden die Regierung und der Landtag. Die Ukrainer erhalten eine eigene Universität.

Theoretisch bedeutet der Entwurf entschieden einen Fortschritt, schon dadurch, daß er sich die Einführung einer Kreisverfassung als Träger der nationalen Verwaltung zugrunde gelegt hat. Für die Juden aber ist es der letzte offensichtlichste Beweis, daß die Polen nicht einmal daran denken, die jüdische Bevölkerung als gesonderte nationale

Gruppe zu betrachten und als solche zu behandeln. Hingegen versprechen die Ukrainer den Juden Schutz der nationalen jüdischen Minorität.

Die Lage ist sehr verwickelt und eine Lösung muß ja gefunden werden; die Juden bilden ein Städterelement, insbesondere in Ostgalizien, und weisen in vielen Städten sogar eine Majorität sowohl absolut. als auch relativ auf. Ihr Einfluß ist nicht zu unterschätzen, ohne weiteres sind sie nicht zu verdrängen. Hingegen sind die Dörfer um diese Städte herum ruthenisch, die Juden sind also auf die ruthenische Bevölkerung wirtschaftlich angewiesen. Dieses wirtschaftliche Abhängigkeitsverhältnis wird naturgemäß ein politisches zur Folge haben, die Juden werden die nationalen Kunden der ruthenischen Nation werden, da sie der Kataster dazu zwingen kann; hie polnisch, hie ruthenisch. Falls nun die Polen unter dem polnischen Kataster christliche Polen und die mosaischer Konfession verstehen, dann wird der ruthenische Bauer, indem er praktisch den jüdischen Händler wirtschaftlich bedrängen wird, theoretisch gegen den polnischen Gegner kämpfen. So schaut es in Galzien aus. Beide Nationen können nur e i n e n Bundesgenossen haben: die Juden; und während die Ruthenen, die Bedrängten, noch demokratische Ideale zur Schau tragen und erklären, auf die jüdische Gefolgschaft verzichten zu können und zu wollen, erklären die Polen brutal, die Juden haben kein Recht im eigenen Namen zu reden, weil die einmal verhängte Vormundschaft wohl nicht aufgehoben ist und weswegen ihr nationaler Besitzstand um den jüdischen eben vergrößert ist. Man mag sich die Folgen denken: Galizien soll wieder aufgebaut werden, Arbeitsgelegenheit wird es in Menge geben und das Kapital wird das Land befruchten. Die Juden sind nun gänzlich auf die polnische Verwaltung angewiesen, welche das ganze Submissionswesen innehaben wird und andererseits von der ruthenischen Bevölkerung lebt, weil sie ihre Kundschaft bildet. Aus dieser nationalen Hölle kann nur ein eben „sondergestelltes“ jüdisches Volk herausretten.

Ein tiefes Bedürfnis, Galizien sonderzustellen, bestand am 5. November 1916 geradezu nicht. Mit der Sonderstellung ist im gegenwärtigen Momente eigentlich niemand mehr zufrieden: fast die Hälfte der gesamten Bevölkerung, die Ruthenen (— nunmehr als ukrainische Nation auch in die höfische Terminologie eingeführt —) weist den Vorschlag mit größter Schroffheit zurück, sie betrachten die „Sonderstellung“ Galiziens für eine weitere Bevorzugung der Polen und Zurücksetzung der Ukrainer, halten den Vorschlag für einen casus belli. Die Polen allein trommeln überall, am stärksten in Krakau am 28. Mai d. J., daß der Vorschlag nicht mehr aktuell ist, weil das Bestreben der Polen auf die Wiedervereinigung aller polnischer Lande mit dem Zugang zum Meere bildet. (Dieses Postulat vertrat auch der Vertreter der galizisch-schlesischen Sozialisten in Stockholm.) Für die Juden wäre die gedachte Sonderstellung in nationaler und wirtschaftlicher Hinsicht ein Ruin. Die nationale Ausschaltung wäre dekretiert und die wirtschaftliche Bedrängung müßte nunmehr von beiden nationalen Lagern folgen, die sich auf wirtschaftlichem Boden werden bedrängen wollen und diesmal wiederum den ökonomischen Kampf auf dem jüdischen

Rücken auskämpfen werden. Der jüdische Handel in Galizien ist der Vermittler zwischen Stadt und Land, er wird zurückgedrängt werden von dem nationalisierten polnischen und ruthenischen Handel, von den verschiedensten Formen genossenschaftlicher Institutionen, deren Gefährlichkeit für den jüdischen Handel noch vor dem Kriege erkannt würde. Daraus folgt nicht, daß die Juden nur vom Hader der anderen zwei Nationen leben oder leben müssen, sondern, daß sie, wenn die nationalen Verhältnisse schon geregelt werden, dabei mit in Betracht gezogen werden sollen. Der „Lösung" wie sie von den Polen vorgeschlagen wird, wird ein fürchterlicher Zustand folgen müssen: erst werden die Juden als Polen der polnischen Nation zugerechnet, haben also ihren Platz in gemischten Bezirken in dem polnischen Kataster, sie werden aber wirtschaftlich von denselben Polen bedrängt, die im wirtschaftlichem Kampfe kaum die jüdische Gefolgschaft erwünschen. Im Reiche der Wirtschaft gilt gegenüber den Juden die Lösung von der Nationalidee des Handels (damit wird das Polentum des mosaischen Teiles verleugnet und ihre Fremdheit schroff hervorgehoben). Dies meinen auch die ehrlichsten Polen in allen Tonarten von rechts nach links. Daß die Polen einen eigenen (christlich-polnischen) Handelsstand herausbilden sollen und müssen, ist die maßgebende Ansicht in der polnischen wirtschaftlichen und politischen Literatur (Bujak, Glombinski, Studnicki, Tokarz). G l o m b i n s k i, ein führendes Mitglied der galizischen Nationaldemokraten, hat noch vor 15 Jahren die Sonderstellung Galiziens energisch verlangt und zwar entgegen anderen Stimmen, die dafür waren, daß vorerst die ruthenische und jüdische Frage in Galizien gelöst werde. Heute, wo die jüdische Frage in den polnischen Landen akuter denn je ist, zur Zeit als die maßgebenden Faktoren in Rußland sich bedingungslos für die nationalen Rechte der Juden erklärt haben, zur Zeit wo die ruthenische Revolution schon sämtliche nationalen Beschränkungen aufgehoben hat, bleibt die polnische Judenfrage neben der rumänischen der schwarze Fleck auf dem Felde der erkämpften europäischen Demokratie. Die Sonderstellung Galiziens, welche die Juden noch mehr bedrückt haben will, ist ein Vorbild für die polnische Staatlichkeit. Auch in Polen wollen die offiziellen und nichtoffiziellen Kreise, fast die ganze Gesellschaft, nichts von einer nationalen Emanzipation der Juden wissen und hören. Das nationale Hörigkeitsverhältnis ist im Projekte des Polenklubs betreffs der Sonderstellung scharf dekretiert. Die „Sonderstellung" Galiziens, wie sie vorgeschlagen ist, bildet für die Juden in nationaler und eben deswegen wirtschaftlicher Hinsicht eine große Gefahr. Unseres Dafürhaltens kann sie nur im Zusammenhang mit der polnischen Frage überhaupt behandelt werden.

Wir sind eine Nation — kein Vernünftiger zweifelt mehr daran — und wollen gleich anderen unser Selbstbestimmungsrecht. Die Formel von der Selbstbestimmung soll auch in bezug auf die Juden in polnischen Landen angewendet und durchgeführt werden, dann wird es keine Unterdrückung mehr geben. Die polnische Judenfrage muß g a n z angefaßt und ganz gelöst werden.

Die Juden in der galizischen Wirtschaft

Von Heinrich Margulies, z. Zt. Krakau

Geht man von den Verhältnissen aus, wie sie vor dem Kriege bestanden, so war die jüdische Tendenz in Galizien derjenigen Polens geradezu entgegengesetzt. In Polen hatten wir einen Aufschwung zu verzeichnen, der fast amerikanisch anmutet: von 1,2 Millionen im Jahre 1893 stieg die jüdische Bevölkerung auf 1.9 Millionen im Jahre 1913 und erreichte damit den Höchststand von etwa 15 % der Gesamtbevölkerung (gegen 14.5 % im Jahre 1897). Diese Zunahme kann natürlich nicht nur auf den Geburtenüberschuß zurückgeführt werden (über den verläßliche Daten leider nicht vorhanden sind), sondern sie war vorwiegend durch Einwanderung bedingt. Und wenn wir auch ohne weiteres einräumen, daß ein erheblicher Teil dieser Einwanderung auf die Abdrängung russischer Juden als Folge russischer Verwaltungsmaximen zurückgeführt werden muß, spricht doch die Tatsache, daß diese russischen Emigranten in Polen blieben und nicht nach Übersee weiterzogen, dafür, daß ihnen die wirtschaftliche Entwicklung des Landes Raum zur eigenen Entwicklung gewährte [1]. Demgegenüber war Galizien ein Land der jüdischen Abwärtsentwicklung, ein Auswanderungsland, das seine Juden von Jahr zu Jahr weniger zu ernähren vermochte und stets größere Wanderungswellen über die Grenzen warf, so daß hier der Anteil an der Gesamtbevölkerung von 1152 im Jahre 1880 auf 1087 im Jahre 1910 sank. Die Ursachen dieser Verschiedenheit sollen hier unerörtert bleiben; sie sind in der verschiedenen wirtschaftlichen Entwicklung beider Länder zu finden, in der verschiedenen Stufe ihrer Industrialisierung und, als deren Folge, in der verschiedenartigen sozialen und beruflichen Schichtung innerhalb der Judenheit. Das galizische Judentum war als wirtschaftlicher Organismus ungleich ungesünder und widerstandsunfähiger als das polnische; ungleich mehr als dieses schwebte es in der Luft und war so hypernervös, so sensitiv, daß die geringste wirtschaftliche Schwankung im Lande katastrophale Erschütterungen bei ihm zur Folge hatte. Schon die ganze Art seiner Einlagerung zwischen den beiden feindlichen Nationalitäten des Landes, der ruthenischen und der polnischen, war eine recht unglückselige. Die soeben erschienene Statistik nach der Berufszählung von 1910 [2] zeigt hierfür die überraschendsten Bilder. Zum erstenmal nämlich enthält sie Tabellen, mit deren Hilfe man dem Problem der nationalen Gliederung in Galizien ein wenig näher kommen kann; zwar scheute man sich immer noch (wie wir sehen werden, aus guten Gründen) vor dem Worte „Nationalität“, zwar erkannte man (wie wir sehen werden, aus nicht minder guten Gründen) das „Jiddisch“ als Umgangssprache der Juden nicht an

---

[1]) Siehe insbesondere „Das Königreich Polen vor dem Kriege“. 10 Vorträge, gehalten in der Staatswissenschaftlichen Vereinigung in Wien, Verlag Deuticke, Wien 1917, eingeleitet und herausgegeben vom Unterrichtsminister Dr. Carklinski.

[2]) 3. Band, 10. Heft der Österreichischen Statistik, Wien 1916.

und ersetzte es — oft unter gleichzeitiger harter Bestrafung der Widerspenstigen — durch das Polnische; aber wenn man das weiß, und wenn man nunmehr die beiden neuen Tabellen „Umgangssprache“ und „Konfession“ so verarbeitet, daß man die Juden aus der Rubrik „Polnisch sprechen“ heraussondert und als eigene Gruppe auftreten läßt, erhält man groteske Resultate. Betrachten wir zunächst einmal die offiziellen Zahlen, und zwar summarisch, indem wir nur nach den drei großen Hauptschichten gliedern: Landwirtschaft, Industrie und Handel (nebst Verkehr usw.), Verwaltung (nebst öffentlichen Berufen, Militär usw). Da erhalten wir

	Polen	Ruthenen
A. Landwirtschaft	2 881 034	2 943 097
B. Industrie und Handel . . .	1 329 222	140 891
C. Verwaltung	459 911	124 037

Mit anderen Worten: auf einer zu fast gleichen Teilen polnischen und ruthenischen agrarischen Unterschicht erhebt sich ein vorwiegend polnischer Wirtschaftsbau und dementsprechend eine polnische Verwaltung. Schon hier ist zu ersehen, daß bei der agrarischen Unterschicht *die Polen nicht einmal die absolute Majorität haben*. Wie sehr sich aber das Bild von dem angeblich „polnischen“ Galizien in Wirklichkeit verschiebt, zeigen folgende Zahlen, welche das richtiggestellte Verhältnis wiedergeben.

	Polen	Ruthenen	Juden
A. Landwirtschaft	2 787 563	2 943 097	93 471
B. Industrie und Handel . .	653 034	140 891	676 188
C. Verwaltung	357 766	124 037	102 145

Mit anderen Worten: *auf einer zunächst ruthenischen und erst in zweiter Linie polnischen agrarischen Unterschicht erhebt sich ein zunächst jüdischer und erst in zweiter Linie polnischer Wirtschaftsbau: und über beiden eine polnische Verwaltung!*

Nun könnte man vielleicht annehmen, daß eine Bevölkerung, die im eigentlichen Wirtschaftsleben eine so starke, führende Rolle inne hat, sich auch dann behaupten wird, wenn sie, wie es hier der Fall ist, mit der urproduktiven Unterschicht keinerlei Verknüpfung besitzt, während sie auf der anderen Seite gegen eine skrupellose, feindliche Verwaltung auf der Hut sein muß. Davon ist aber hier keine Rede, und wir brauchen bloß den Anteil der Juden an den eigentlichen wirtschaftlichen Berufen zu zerlegen, um zu erkennen, daß sie zwar, entsprechend den obigen Zahlen, für das Land selbst von nicht hoch genug zu schätzender Bedeutung sind, daß sie aber dabei nach innen völlig zermürbt und zerfressen sind. So sind zunächst von den 653 034 Polen der Gruppe B nur 224 598 dem Handel, restliche 428 436 der Industrie zugehörig; von den 676 188 Juden dieser Gruppe gehören umgekehrt 462 004 zum Handel und nur 214 184 zur Industrie und zum Gewerbe. Der Handel ist natürlich fast durchwegs Klein- und Hausierhandel, Zwischenhandel, Kommission und Vermittlung jeder Art mit einer

bunten Fülle erfindungsreicher Variationen, bei denen es überhaupt keines Betriebskapitals bedarf, die von einem Tag auf den anderen leben und bei unglaublicher Kraft- und Arbeitsintensität doch nicht über das Niveau des Luftexistenzlers hinauskommen. Ein Windhauch wirft sie um und die erstarkende Genossenschaftsbewegung würde auch dann verheerend unter ihnen gewirkt haben, wenn sie nicht durch die polnische Tendenz zur Nationalisierung des Wirtschaftslebens verschärft worden wäre. Aber auch die 214 184 zur Industrie und zum Gewerbe gehörigen Juden bilden keinen Rückhalt. Wirklich berufstätig sind von ihnen 78 691. Von ihrer Verteilung kann man sich nach den Zahlen für 1900 ein Bild machen; damals betrug ihre Anzahl 73 206, von denen 22 981 als meist selbständige Schneider und Schuster figurieren, 20 298 als „Schänker", so daß diese beiden Gruppen allein von den etwa 73 000 43 279 absorbieren. Dann folgt die Lebensmittelerzeugung mit 11 036 und restliche etwa 19 000 Juden verteilen sich dann auf andere Gewerbe. Wie kann eine so gegliederte Gruppe widerstandsfähig werden! Die Aufhebung des Propinationsgesetzes im Jahre 1910, die vom rein galizischen Standpunkt aus wünschenswert war, so wünschenswert, daß die Rücksicht auf 20 000 oder 30 000 Schänker unter einer Gesamtbevölkerung von 8 Millionen zurücktreten konnte, mußte für die Juden eine Katastrophe bedeuten, da es sich für sie um 20 000 unter jenen nur 73 000 Juden handelte, die sich nicht im Handel betätigten [3]). Und was mußte erst die Folge einer feindlichen Invasion sein! Die Masse, d. h. die Händler, packten ihre armselige Habe in ein Taschentuch zusammen und gingen auf die Wanderung. Dort fielen sie entweder beschäftigungslos dem Staate zur Last oder sie wandten sich den einzigen Zweigen zu, für die im Rahmen der Kriegswirtschaft (Unterbindung des legalen Handels) und bei ihrer völligen Unkenntnis anderer Berufskenntnisse Platz fanden: dem Schmuggel und Schleichhandel. Weder hatten sie einen Stamm landwirtschaftlicher Arbeiter, die sofort Erwerb und Unterkommen fanden, noch besaßen sie Handwerker und Industrieproletariat, das von der starken Nachfrage auf dem Arbeitsmarkt und den steigenden Löhnen profitieren konnte.

Was soll nun mit diesen vagabondierenden Luftexistenzen geschehen? Wenn sie nach Galizien zurückkehren, werden sie ihre Plätze besetzt finden. Für den Zwischenhandel ist dort die Zeit vorbei. Die zentralisierenden Tendenzen der Kriegswirtschaft begegnen sich mit den Absichten der nationalpolnischen Genossenschaftsbewegung. Vor allem aber muß man sich bewußt bleiben, daß das ganze galizische Wirtschaftsleben der Zukunft durch einen Faktor entscheidend mitbeeinflußt wird, dessen Machtbereich man heute noch nicht annähernd schätzen kann: durch die Tätigkeit der galizischen Wiederaufbauzentrale. Dieses in nationalpolnischen Händen befindliche Institut ist im Begriff, das von den Juden notgedrungen geräumte Invasionsgebiet

---

[3]) Erst in der Statistik für 1910 ist das Schankgewerbe aus der Gruppe Industrie und Gewerbe herausgenommen und in die Gruppe Handel übersetzt worden.

neu aufzubauen und vor allem zu industrialisieren. Es subventioniert Gewerbetreibende, gewährt Industriegesellschaften zinsfreien oder billigen Kredit, es verschafft den Handwerkern Werkzeuge auf Abzahlung oder gegen niedrige Leihgebühr, es richtet Kurse, Lehranstalten, Lehrwerkstätten ein, bildet z. B. Motorpflugführer aus (und stellt die Motorpflüge gleichfalls bei) — kurz, es entfaltet eine segensreiche und ausgedehnte Tätigkeit, die mutmaßlich zur Folge haben dürfte, das ein wesentlicher Teil Galiziens nach dem Kriege völlig und ausschließlich auf nationalpolnischen Theorien und Tendenzen aufgebaut sein wird. Denn es ist unnötig zu erwähnen, daß die Juden von dieser Tätigkeit nichts profitieren; daß sie es sind, die ausgeschlossen bleiben und die, mangels genügenden Kapitals und billigen Kredits, einer solchen Konkurrenz auch dort nicht werden standhalten können, wo man ihnen einen Versuch dazu gestatten wird. Wirtschaftspolitik verträgt sich nicht mit Sentimentalität: darum ist es zwecklos, diesen Dingen nachzutrauern. Aber lernen könnten wir von der Tätigkeit der Wiederaufbauzentrale und endlich begreifen, daß es uns nur dann möglich sein wird, einen solchen Kampf aufzunehmen, wenn wir uns ähnliche Kampfmittel schaffen. Neuerlichen Zeitungsnachrichten zufolge soll die Errichtung eines „jüdischen Wirtschaftsamtes für Polen“ in Warschau bevorstehen: das wäre ein großer Schritt vorwärts; aber auch dann ist noch die Frage, ob dieses Amt sich solche Kapitalien wird beschaffen können wie die millionenreiche Wiederaufbauzentrale (und mit weniger wird man kaum etwas erreichen), und vor allem, ob die Juden in der Lage sein werden, in der wirtschaftlichen Defensive so zielbewußt, tatkräftig und energisch vorzugehen, wie die Polen in der Offensive: auf diesem Gebiete macht den Polen kaum ein Volk den Rang streitig.

Ein zweiter Umstand, der die Geschicke der galizischen Juden entscheidend beeinflussen wird, liegt in der wahrscheinlichen irgend wie gearteten Verknüpfung Polens mit Galiziens. Wie eine solche Verknüpfung sich wirtschaftspolitisch für die Juden im einzelnen gestalten wird, ist vorläufig noch schwer zu ermessen und überdies würde eine solche Untersuchung den Rahmen dieser Skizze überschreiten. Aber es hat doch wohl den Anschein, als ob der Anschluß an das sich rasch industrialisierende und überhaupt viel weiter entwickelte Polen den Juden ungleich mehr Möglichkeiten bieten würde, als etwa jene „Autonomie“, die bisher Galizien in Aussicht gestellt wurde und die nichts bedeutet als die Sanktionierung des bisher dort üblich gewesenen polnischen Unterdrückungssystems.

Zwei Entwicklungslinien

Von Dr. Otto Abeles, Wien

Einige historische Reminiszenzen seien herausgegriffen und aneinandergereiht. Es werden sich zwei Entwicklungslinien der galizischen Judenheit ergeben: die politische und die wirtschaftliche.

Als im Jahre 1873 die direkten Reichsratswahlen in Österreich ausgeschrieben wurden (bis dahin waren die Wahlen bekanntlich indirekt, indem die Landtage Abgeordnete in den Reichsrat delegierten), begann sich auch im galizischen Judentum das politische Leben zu regen. Sit venia verbo! Die Judenheit, die nach der Schimmerschen „Statistik des Judentums" bereits ein Neuntel der Gesamtbevölkerung Galiziens darstellten — sie machte in Westgalizien 31 Prozent, in Ostgalizien 42.1 Prozent der städtischen Bevölkerung aus — blieb natürlich auch weiterhin politisch stumpf. Nur eine Handvoll Berufspolitiker trat in Aktion und — spaltete sich in zwei Gruppen: hie bewußte Deutsche — hie bewußte Polen! Irgendwelche, wie immer gearteten jüdischen Postulate stellte keine der beiden Parteien auf. Die deutschorientierte — sagen wir — „Führerschaft" schloß sich im Mai 1873 zu dem „Zentralwahlkomitee der Juden in Galizien" unter Führung Kolischers zusammen und behielt gegenüber den jüdischen Nationalpolen, die sich unter Führung des Hauptes der Krakauer israelitischen Kultusgemeinde Dr. Samelsohn ralliierten, die Oberhand.

Das muß erklärt werden: das Zentral-Wahlkomitee war verfassungstreu, was mit „deutsch-zentralistisch" und judenfreundlich gleichbedeutend war, während Dr. Samelsohn für den Föderalismus und die von den Juden nach ihren schon damals recht reichen Erfahrungen gefürchtete polnische Autonomie eintrat. Auch ist es eine geschichtliche Tatsache, daß der galizische Jude bis in die neunziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts seiner Gesinnung und seinen nationalen Neigungen nach ein deutscher Jude war.

Das Ergebnis war kläglich: drei jüdische Städtevertreter zogen in das Parlament ein (die Juden hatten auf sieben Städtemandate Anspruch), außerdem zwei von den Handelskammern entsendete Abgeordnete, von denen sich der Krakauer Delegierte bereits dem „Kolo Polskie" anschloß [1]. Galizische Wahlen! Schon bei diesem ersten Wahlgange ging als Vertreter von Drohobycz aus der berüchtigten galizischen Wahlurne der polnische Kandidat hervor und der wirklich gewählte jüdische Kandidat wurde erst nach Prüfung der Wahlakten durch den Reichsrat einberufen.

Diese Wahlkorruption, unter der alle vier Völker Galiziens schwer litten, wuchs sich während der Ära Taaffe in der Zeit der unumschränkten Schlachtaherrschaft zu einer solchen Landplage aus, daß auch die Wahlreform dem Übel nicht zu Leibe konnte.

Bezirkshauptmann, Hausjudentum, Wunderrabbi und Gendarm sind die vier Faktoren, welche die Vertretung der galizischen Judenschaft gemeinsam zeugen. Die Friedhöfe wählen mit und — wenn's nicht anders geht — fällen die Flintenkugeln die Entscheidung. Das Blutbad von Drohobycz, das anläßlich der letzten Reichsratswahlen angerichtet wurde, ist noch in frischer Erinnerung.

[1]) Näheres über die Zeit bis zur Wahlreform in der ausgezeichnet reformierenden Schrift „Der Polenklub und seine Hausjuden" von Saul Rafael Landau, Wien 1907, verlegt bei C. W. Stern.

Die deutsch-zentralistisch gesinnten Verfassungsparteiler verschwanden von der Bildfläche. Der letzte war Nathan R. v. Kallir, der Vertreter der Handelskammer Brody. Er saß zunächst im Klub der Liberalen, später im „deutsch-österreichischen Klub". In den drei Legislaturperioden 1891 bis 1906 gehörten sämtliche jüdische Abgeordnete Galiziens dem Polenklub an.

Dann kam das allgemeine und gleiche Wahlrecht. Die Zeit, da Galizien zum ersten Male wirkliche Volksvertreter zu wählen berufen war, bildet einen entscheidenden Wendepunkt in der politischen Entwicklung der galizischen Judenheit. Förmlich über Nacht erwachte das Volk und setzte sich mit einer naiven Opferfreudigkeit, mit einem Bekennermute, der vor keiner Drohung, vor keinem wirtschaftlichen Terror zurückschreckte, für die zionistischen Kandidaten ein. Man muß erwägen, daß die innerpolitische Betätigung der österreichischen Zionisten damals noch ganz rudimentär und unreif war — sie ist ja heute den Forderungen der Gegenwart keineswegs gewachsen. Wenn es trotzdem gelang, drei zionistische Abgeordnete im ersten Wahlgang durchzubringen, eine weit größere Zahl aber tatsächlich gewählt und erwiesenermaßen nur durch schmähliche Praktiken um ihr Mandat gebracht wurden, so muß man sagen, daß das Volk diese Leistung aus eigener Kraft vollbracht hatte. Neben der nationaljüdisch-zionistischen Partei entwickelte sich die poalezionistische Arbeiterpartei und die jüdische sozialdemokratische Partei in Galizien, die von der der polnischen Sozialdemokratie und in weiterer Folge wegen ihres bewußtjüdischen Programms auch von der Gesamtexekutive der österreichischen Sozialdemokratie in Acht und Bann getan wurde. Wes Geistes Kind diese Ausschließung aus der sozialdemokratischen Partei war, geht aus dem Urteilsspruch hervor: „Die Tendenz, allerdings jüdische Proletarierschichten durch künstliche Konservierung jüdisch-klerikaler Traditionen und des sie ihrer Freizügigkeit beraubenden Jargons von dem polnischen Proletariat dauernd abzusperren, mußte als durchaus reaktionär angesehen werden [2]).

Im ersten Volkshause saß der jüdische Klub und wirkte segensreich. Im zweiten Volkshause (d. i. die gegenwärtig fortdauernde Legislaturperiode), sind die galizischen zionistischen Nationaljuden nicht mehr vertreten. Schuld tragen die unleugbaren Mängel der nationaljüdischen Organisation und Propaganda, insbesondere aber die unbeschränkte Allmacht der galizischen Bezirkshauptleute und ihrer Auftraggeber, welche bei den Wahlen anno 1907 von der ungestümen begeisterten Kraft des erwachten Volkes förmlich überrannt wurden und sich rechtzeitig und gründlich berieten, wie der Schaden bei den nächsten Wahlen beseitigt werden könnte. Sie haben ihren Zweck erreicht. Daß nicht Gesinnungsänderung der galizischen Judenheit die Ursache der Wahlniederlage war, zeigte sich anläßlich der

---

[2]) Man vergleiche: Mathias Acher. „Das Stiefkind der Sozialdemokratie", Wien 1905, C. W. Stern.

Volkszählung 1910. Eine imponierende Minderheit bekannte sich zur jüdischen Nationalität, trotzdem so mancher seine Existenz aufs Spiel setzte oder zumindest eine sehr empfindliche Geldstrafe und arge Schikanen zu gewärtigen hatte. In seiner neuen Schrift [3]) kommt Guttry zu dem Schlusse, daß den Juden „in dem unter polnischer Selbstverwaltung stehenden Galizien in keiner Weise Schwierigkeiten bereitet oder ihnen hemmende Hindernisse in den Weg gelegt werden". Diese Äußerung klingt wie eine bittere Satyre. . . .

* * *

Politische Ohnmacht — wirtschaftlicher Ruin; politisches Helotentum — Wohlhabenheit einer Sippe von Drohnen; Recht- und Führerlosigkeit der Massen — elendes Proletentum.

Hier sind die Zusammenhänge zwischen den aufgezeigten politischen Entwicklungsstufen und der trostlosen Wirtschaftslage der breiten jüdischen Masse Galiziens gegeben.

Schon in seinem jetzt veralteten Buche: „Das Elend Galiziens ziffernmäßig beleuchtet", hat Stanislaus Szczapanowski berechnet, daß in Galizien jährlich 50 000 Juden an Hungertyphus sterben und daß 90 Prozent dem elendesten Proletariat angehören. Deutlicher sprechen noch folgende Ziffern: Nach einer Statistik aus dem Jahre 1909 entfallen auf 1000 berufstätige galizische Juden in Ostgalizien 80, in Westgalizien 75 Tagelöhner (die keine berufliche Ausbildung besitzen, also am leichtesten zur Bettlerkategorie übergehen), während bei den Polen 10, bei den Evangelischen 8, bei den Ruthenen gar bloß 5 solcher Erwerbende auf 1000 Berufstätige kommen. Der Prozentsatz der Berufslosen betrug damals bei den Juden 7,9 Prozent, bei den Protestanten 4.5 Prozent, bei den Polen 2,2 Prozent, bei den Ruthenen 0,9 Prozent. Auf je 1000 erwerbstätige Personen entfielen bei den Katholiken 7.57, bei den Juden hingegen 19.22 Erwerbslose, das bedeutet eine fast dreifache Pauperisierung der Judenheit gegenüber der anderen Landesbevölkerung.

Das System des Hausjudentums der Schlachta, die schrankenlose Macht der Wunderrabbidynastien, die Scheinwahlen mit ihrem Rattenschwanz von Verderbtheiten, die Volksfremdheit der assimilierten obersten jüdischen Schicht, nicht zuletzt natürlich der präzise arbeitende wirtschaftliche Antisemitismus (der gut organisierte „nationale Boykott", die verheerende Wirkung der unter der Ägyde der K. K. galizischen Agrikulturgesellschaft stehenden sogenannten „Kolkarolnize") haben das Elend der in ärmster Enge zusammengepferchten, in Schmutz verkommenden Masse verzehnfacht — — bis die Judennot eine Gefahr für das ganze Land bedeutete.

---

[3]) A. von Guttry: „Galizien. Land und Leute". München 1916 bei Georg Müller.

Man denke: Während allenthalben geschrieen wurde, das Land ächze unter der Wühlarbeit der jüdischen Plusmacher, die Boden und Volk aussaugen, mußten die verantwortlichen Exponenten — nicht etwa die jüdischen — darangehen, über die Eindämmung der Judennot zu beraten. . . .

Zweimal fanden offiziöse Beratungen statt. Die erste im Jahre 1890 unter Vorsitz des Landmarschalls Tarnowski. Man beschloß die Gründung von Fröbelschulen, Abendschulen und Pädagogien; die Gewährung von Stipendien an jüdische Gewerbeschüler, an Meister, welche jüdische Lehrlinge aufnehmen; Erteilung von Subventionen an Juden, welche Ackerbau, Gartenkunst, Obstbau gewerbsmäßig betreiben.

Die Beschlüsse blieben nicht nur auf dem Papier, sondern just nach dieser Tagung setzte mit voller Kraft das Kesseltreiben der „Kolka rolnize“ ein und verschärfte die Situation. Ein ausgesprochener Gegner der nationaljüdischen, zionistischen Bewegung, Hermann Feldstein, mußte damals schreiben: „Der Schleier ist zerrissen — weg mit der Scheinheiligkeit und Verstellung — wir sehen uns wieder inmitten der exklusiven adeligen und Ständegesellschaft, welche mit einer keine Grenzen achtenden Rücksichtslosigkeit die Juden öffentlich zu einem fremden und feindlichen Elemente stempelt, zu deren Vertreibung aus allen Stellungen und Posten hinstrebt und vor ihnen alle Wege ehrlichen Erwerbes versperrt.“

Im Jahre 1910 veranstaltete der galizische Landesausschuß neuerdings eine Enquete über zweckentsprechende Maßnahmen zur Bekämpfung der galizischen Judennot, die mit großem Aplomb in Szene gesetzt wurde, aber ebenfalls einen Schlag ins Wasser bedeutete.

Fast gleichzeitig brach eine neue Katastrophe herein: Die Erlöschung des Propinationsrechts, welche 30 000 galizische jüdische Familien, die vom Schankgewerbe lebten, der Existenz beraubten. Denn die Wiedervergebung der Schankkonzessionen lag in den Händen der Gemeinden und der Bezirkshauptleute. Sie waren daher für die Juden so gut wie verloren. Damals fand der denkwürdige Zug der jüdischen Schänker über die Wiener Ringstraße statt. Unter Fühung des (nichtjüdischen) Abgeordneten Breiter, eines wahren Freundes der galizischen Judenschaft, sowie der zionistischen Abgeordneten vom jüdischen Klub kamen 3000 Schänker mit ihren Familien nach Wien und zogen vor das Parlament. Es gelang, 800 Schänkern ihr Gewerbe zu retten.

Den guten Beginn der Organisierung des Kreditwesens bedeutete die von bewußt jüdischer Seite erfolgte Gründung der Kredit-Union, welche vom Jahre 1909 bis zum Kriegsbeginn eine segensreiche Tätigkeit entfaltete und unter vortrefflicher Leitung stand.

Und nun der Weltkrieg!

Galizien ist ein Massengrab geworden. Nicht nur ungezählte Menschenleichen sind in dieser blutgetränkten Erde verscharrt, auch unermeßlich viele Existenzen sind zerbrochen, depossediert, nicht wiederherzustellen.

Wie immer man sich zur Frage des Wiederaufbaues stellen mag, eines ist gewiß: Eine geeinigte Judenschaft muß nach ernster Beratung ihre Forderungen aufstellen. Sie darf die Geltendmachung ihrer Ansprüche nicht irgendwelchen in der Öffentlichkeit stehenden Faktoren blind überlassen.

Ein jüdischer Kongreß, von einer zu diesem Zwecke ins Leben zu rufenden demokratischen Organisation veranstaltet, muß sein gewichtiges Wort sprechen.

Die galizische Judenschaft in den Jahren 1772—1848 in wirtschaftsstatistischer Beleuchtung

Von Dr. Ignaz Schipper, Krakau

„Unter den habsburgischen Fürsten sind . . . Menschen jeder Art gewesen, aber allen ist gemein, daß ihnen der Sinn für das Wirkliche fehlt . . . Auch er (Josef II.) fragt nach dem Wirklichen niemals . . . Er glaubt, daß sich menschliches Leben auf dem Papier ‚entwerfen' läßt. ‚Abschaffen' und ‚umschaffen' sind ihm die liebsten Worte. Aber kein Umschaffen etwa nach den Bedürfnissen, aus einer inneren Notwendigkeit der Menschen und der Dinge. Sondern nach ‚Grundsätzen', von der Vernunft heraus." (Hermann Bahr: „Wien".)

Mag diese Charakteristik auch auf das „Geistreiche" zugespitzt sein und in ihrer Verallgemeinerung einem „Fachgelehrten" nicht zusprechen, wir führen sie an, weil sie vollinhaltlich auf die Verhältnisse paßt, die wir hier einer, wenn auch nur skizzenhaften Betrachtung unterziehen wollen.

Die Entwicklung der galizischen Judenschaft in den Jahren 1772—1848 ist mit dem „Geist", der von Wien aus wehte, derart verquickt, daß man sie zum wesentlichen Teil als das Produkt der Judenpolitik der österreichischen Herrscher darstellen kann.

Den Brennpunkt, aus dem die gestaltenden, jene „ab- und umschaffenden" Faktoren ausstrahlen, bildet in dieser Zeit die Josefinische Gesetzgebung. Was da vor und nach Josef II. bis 1848 bezüglich der Juden gesetzgeberisch geleistet wurde, ist entweder ein Vorläufer oder eine unwesentliche Korrektur der Josefinischen Patente und Dekrete.

Bis auf den heutigen Tag hallt im Volksbewußtsein der galizischen Juden das Andenken Josefs II. nach, und in der Tat, seine „Logik" ist es, die das Leben der galizischen Judenschaft seit dem Zusammenbruch des polnischen Regimes 1772 bis selbst noch einige Zeit über den Völkerfrühling 1848 hinweg „selig", d. h. unerträglich gemacht hat.

„Länder, Völker, Menschen sind ihnen nur Stoff!"

„Wer sich nicht verleugnen kann, um ein Geschöpf des regierenden Geistes zu werden, dem wird keine Gnade zuteil."

„Besser eine Wüste“ . . .

Wir wollen nun ziffernmäßig darstellen: jene jüdische Wirklichkeit, welche die österreichische Regierung auf dem galizischen Boden vorfand, und jene Formen, die das Leben der jüdischen Bevölkerung Galiziens bis 1848 unter dem Einfluß der Judenpolitik der „Toleranzperiode“ angenommen hat.

Einen Einblick in die Lage der galizischen Judenschaft zur Zeit, als Galizien an Österreich kam, gewähren und zwei Quellen: eine Judenzählung, die von der polnischen Regierung 1764/65 vorgenommen wurde und eine durch die österreichische Regierung 1773 durchgeführte Volkszählung.

Wir erhalten nun folgendes Bild:

1764/65 leben in Galizien ungefähr 150 000 Juden, 1773 : 224 981. Der Anteil der jüdischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung beträgt 1773 in Westgalizien (ohne Krakau) 3,5 %, in Ostgalizien etwa 9 %, wobei jedoch für den reußischen, Belzer und Lubliner Kreis rund 13,2 % entfallen.

Die Verteilung der Juden auf Stadt und Land zeigt für das Jahr 1764/65 folgende Tabelle:

I.

Wojwodschaften und Bezirke		Zahl der Märkte und Städte mit jüd. Bevölk.	Zahl der jüd. Bevölk. i. d. Märkten und Städten	Zahl der Dörfer mit jüd. Bevölk.	Zahl der Dorfjuden	Anteil der Landjudenschaft an der jüd. Gesamtbevölker. %
Krakauer Wojwodschaft		48	14 084	784	6 330	31,08
Rotreußen	Lemberger Landschaft	36	28 205	660	6 783	19,39
	Bezirk Zydaczow	11	4 014	154	1 477	26,89
	Haliczer Landschaft	30	9 862	332	3 301	25,07
	Bezirk Trembowla	15	5 899	192	1 635	21,76
	Bezirk Kolomea	19	9 472	188	1 515	13.79
					im Durchschnitt	23

Danach lebte etwa ein Viertel der jüdischen Gesamtbevölkerung auf dem Lande; der städtische Charakter der jüdischen Bevölkerung tritt klar zutage, doch war der Prozentsatz der Landjudenschaft immerhin ein beträchtlicher. Zu den größten städtischen Judensiedlungen gehörten: Brody (7169 Juden), Lemberg (6142), Krakau (3457), Zólkiew (2017), Tarnopol (1246), Ztoczów (1150), 'Sniatyn (1111). Bezeichnend ist die ungewöhnliche Zerstreuung der Juden auf dem flachen Lande: unsere Tabelle zeigt Judenniederlassungen in nicht weniger als 2310 Dörfern, wobei auf eine Niederlassung durchschnittlich acht bis neun Juden, also etwa zwei Familien entfallen. Auf e i n e städtische Niederlassung entfielen etwa 400 Juden. Judengemeinden mit einer Bevölkerungszahl von über 1000 Seelen gab es im ganzen sieben.

Den A u f b a u der jüdischen Bevölkerung um 1765 beleuchtet Tabelle II, die auf Grund einer namentlichen Volkszählung für den

Bezirk Zydaczow aufgestellt ist. Wir behalten die quellenmäßigen Bezeichnungen „Großväter“, „Hausväter“ usw. bei, die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf das mutmaßliche Alter.

Tabelle II:
Bezirk Zydaczow 1765.

Altersklasse (männlich)		Altersklasse (weiblich)		Von je 100 Juden entfielen a. d. nebenbezeichnete Altersklasse	männl.	weibl.
1. Kinder (bis 15 Jahre)	1 106	Kinder (bis 15 Jahre)	1 036	bis 15 Jahre	20,1	20.1
2. Eidame und verheir. Söhne (16—19 Jahre)	425	Schwiegertöcht. (16—19 Jahre)	425	16—19 Jahre	7.7	7.7
3. Hausväter (20—59 Jahre)	1 054	Mütter (20—59 Jahre)	1 054	20—59 Jahre	19,2	19.2
4. Großväter (60—? Jahre)	13	Großmütter (60—? Jahre)	61	60—? Jahre	0,2	1.1
5. Junggesellen	60	Jungfern	18	im arbeitsfähigen Alter	1,1	0.3
6. Witwer	16	Witwen und Geschiedene	105		0,3	1.9
7. Knechte	70	Mägde	48		1.3	0.9
Zusammen:	2 745		2 748			

Wir können aus diesen Zahlen folgendes schließen: a) Unter 100 männlichen Juden gab es etwa 44 Personen im arbeitsfähigen Alter (Rubrik 3, 5, 6, 7). Das Verhältnis war also ziemlich günstig; b) frühzeitige Eheschließungen in unverhältnismäßig großer Zahl. Die „Kost-Eidame und Söhne“ bilden fast ein Drittel der Gesamtzahl der verheirateten Männer; c) Dieser Zustand macht es erklärlich, warum auf eine jüdische Ehe kaum vier Köpfe entfallen. d) Auffallend groß ist die Zahl der Witwen und Geschiedenen bzw. der Verlassenen (Agoneh).

Die wirtschaftliche Struktur der jüdischen Bevölkerung Galiziens um die angegebene Zeit wird in Tabelle III (Seite 226) und Tabelle IV (Seite 227) dargestellt.

Die Zahlen der Tabelle III führen eine deutliche Sprache:

a) Im Durchschnitt war von der männlichen Judenbevölkerung der galizischen Städte 40 % ohne bestimmten Beruf. Es sind diese jene „Luftexistenzen“, die einem Dutzend Berufen nachgehen und an keinem ihr Auskommen zu finden vermögen. Einen beträchtlichen Bruchteil der Berufslosen bilden ausgesprochene Bettler. In Krakau betrug 1790 die Zahl des Bettelvolkes und der „im Gehalt“ der Angehörigen lebenden Juden: 122 männliche Personen, d. i. über 12 % der Gesamtzahl der männlichen Personen, darunter 6 % Betteljuden. In Ostgalizien ist das Verhältnis viel ungünstiger. Die Betteljuden machen hier bis 8 % der Gesamtbevölkerung aus, desgleichen die „in Gehalt“ lebenden Juden, zusammen also etwa 16 %. Beachtet man überdies noch den sehr hohen Prozentsatz (im Durchschnitt 15 %) der Dienstboten, Tage-

Tabelle III.

Berufsgliederung der städtischen jüdischen Bevölkerung.

Länder:	Westgalizien		Ostgalizien						Podolien			
Gemeinden:	Kasimir b. Krakau 1790		Lemberg 1764		Brody 1764		Zółkiew 1764		Jazlowici 1772		Zaleszczyki 1772	
	a) in absoluten Zahlen	b) in %	a) in absoluten Zahlen	b) in %	a) in absoluten Zahlen	b) in %	a) in absoluten Zahlen	b) in %	a) in absoluten Zahlen	b) in %	a) in absoluten Zahlen	b) in %
1. Jüdische Gesamtbevölker.	1970		6142		7169		2017		rund 730		rund 700	
2. Zahl d. männlichen Person.	1005		3060		3716		980		rund 365[1]		350[1]	
3. Zahl d. berufsfähigen männl. Personen	etwa 600		1460		2060		431		200[1]		190[1]	
4. Zahl d. berufstätigen männl. Personen	536	89,2	834	57,3	1197	58,2	263	61,1	115	58	117	61
5. Zahl d. männlichen Person. ohne bestimmt. Beruf	64	10,8	626	42,7	863	41,8	168	38,9	85	42	73	39
6. Tätig in Handel u. Industr.	306	51	78	5,3	158	7,7	58	13,5	14	7	26	13,5
7. Schänker und Pächter	22	3,6	17	1,1	56	2,7	24	5,6	60	30,6	32	16,6
8. Handwerk	125	20,8	335	22,9	289	14	129	30,2	20	10,2	30	15,7
9. Dienstboten, Hilfspersonal, Taglöhner, Träger, Fuhrleute usw.	19	3,1	295	20,2	587	28,5	8	1,8	19	10	28	14,7
10. Kahalsangestellte u. sonst. Berufe	61	10,1	109	7,8	107	5,8	44	10	2	1	1	0,4

löhner, Fuhrleute usw., so wird man eher zu niedrig als zu hoch greifen, wenn man annimmt, daß etwa ein Drittel der jüdischen Gesamtbevölkerung in den kümmerlichsten Verhältnissen lebte. Allein auch die Lage der Handeltreibenden, Handwerker und der sonstigen Berufstätigen kann keineswegs als günstig bezeichnet werden.

b) Von Handel und Industrie lebte in Westgalizien (Krakau) mehr als die Hälfte der Gesamtjudenschaft, in Ostgalizien durchschnittlich 8 %, wobei das Hilfspersonal außer Betracht gelassen ist. Ein nur sehr geringer Bruchteil entfällt auf Großhändler. 1796 gibt es in ganz

[1]) = schätzungsweise

Polen nicht mehr als 791 jüdische Kaufleute, die als Leipziger Meßlieferanten verzeichnet werden. In der Blüteperiode des Brodyer Handels, 1821, besuchten die Leipziger Messe alles in allem 226 galizische Juden. Die Mehrzahl der jüdischen Handeltreibenden bilden Krämer und Trödler. Immerhin waren damals die Juden im Lande fast das einzige Handelselement von Bedeutung. Soll es ja 1777 nach einer zuverlässigen Quelle nicht mehr als 315 christliche Kaufleute in ganz Galizien gegeben haben.

c) Eine besondere Stellung nehmen diejenigen städtischen Juden ein, die sich als Schänker und Pächter betätigten. Ihre Zahl ist gering in Großstädten (etwa 3 %), ungewöhnlich groß in Kleingemeinden (etwa 25 %). Sie steigt, je weiter wir uns gegen Osten wenden.

d) Eine starke Verwendung der jüdischen Arbeitskraft gewärtigen wir im Handwerk. Die jüdischen Handwerker bilden fast ein Fünftel der städtischen Gesamtjudenschaft. An der Spitze des Handwerks stand das Bekleidungsgewerbe. In den Städten des Lemberger Kreises werden im Jahre 1765 von den 1369 jüdischen Handwerkern genannt: als Schneider 403 (= 29,4 %), als Kürschner, Schuster und Hutmacher 170 (= 12,4 %). In den Städten des Zydaczower Kreises betragen die Zahlen gar 34,5 % und 13,7 %. In Krakau (1790): 29 % und 18,4 %. In den beiden podolischen Kahals (Jazlowiec und Zaleszczyki): 42,5 % und 10 %. Bedeutend war auch die Zahl der jüdischen Bäcker und Fleischhauer: in Krakau (1790) betrug sie 6,4 % aller jüdischen Handwerker, in den Städten des Lemberger und Zlocrower Kreises (1765): etwa 8 %, in den podolischen Kahals (1772): 10 %. Es sei schließlich noch der jüdischen Goldschmiede gedacht: sie bildeten 7—12 % sämtlicher jüdischen Handwerker. Das jüdische Handwerk war in eigenen Zünften mit dem Zunftrabbiner (rabin cechowy) an der Spitze organisiert.

e) Auffallend groß ist die Zahl des Handels- und gewerblichen Hilfspersonals, der Tagelöhner und Dienstboten (in Ostgalizien im Durchschnitt 14 %).

Über die Berufsgliederung der Dorfjudenschaft besitzen wir zahlenmäßige Angaben nur für die Bezirke Lemberg und Zydaczow (1765). Wir führen sie in der nachstehenden Tabelle an:

Tabelle IV.

Berufsgliederung der Dorfjuden.

Landjudensch. in den Bezirken	Gesamtzahl	Zahl der männl. Personen	Berufsfäh. männl. Personen	Berufstät. männl. Personen	Schänker und Pächter	Handel und Gewerbe	Handwerk	Dienstboten	Hauslehr. und sonst. Berufe
Lemberg	6 783	rund 3 400	rund 1 500	1 035 =69%	764 =51%	14 =0,9%	29 =2%	190 =12,7%	38 =2,5%
Zydaczow	1 477	rund 750	rund 330	rund 220 =66%	162 =49%	—	—	36 =11%	21 =6%

Die Verhältnisse waren — wie wir aus Tabelle III und IV ersehen — unter den Landjuden viel günstiger als unter den städtischen Juden. Während die letzteren etwa 40 % männliche Personen ohne bestimmten Beruf aufweisen, gab es in den Dörfern nur 32 % solcher Luftmenschen. Die Hauptbeschäftigung der Dorfjuden waren Pacht und das Schankgewerbe. Die übrigen Berufe sind von diesen beiden Haupterwerbszweigen der Landjuden ganz abhängig, so zunächst die Dienstboten und Hauslehrer („belfer"), die zusammen etwa 15—16 % der berufsfähigen männlichen Personen ausmachen. Der Handel und das Handwerk kommen unter den Dorfjuden fast gar nicht vor.

Das entworfene Bild trägt alle Zeichen eines wirtschaftlichen Niederganges.

Für die österreichische Regierung in der Periode der „umschaffenden" Patente und Hofdekrete galten nur zwei Kategorien jüdischer Menschen für „toleranzwürdig": der Finanzjude (auf daß „das Geld im Land bleibe") und der Ackerjude. Nun gab es aber in Galizien von der ersten Spezies nur sehr wenig Exemplare, von der anderen aber fast gar keine. Folglich: „umschaffen!" Das Bettelvolk muß „abgeschafft", die Ackerjuden müssen „angeschafft", die Finanzjuden herangezüchtet werden. Unter Bettelvolk verstand man (zumal in der Praxis) nicht bloß die eigentlichen „Schnorr- und Packjuden", sondern rundweg sämtliche finanziell und wirtschaftlich herabgekommenen Juden. Da aber solche in der Mehrzahl waren, so setzte die Bevölkerungspolitik der Regierung alle Hebel in Bewegung, um die jüdische Bevölkerung Galiziens in ihrer Fortentwicklung zu unterbinden und selbst unter die 1772 vorgefundene Kopfzahl zu bringen. Die Mittel, die dabei angewandt wurden, sind bekannt. Es genügt, die bezeichnendsten zu nennen: die Patente gegen Betteljuden, die Heiratstaxen und Ehekonsense, die Ansiedlungsbeschränkungen in manchen Städten (numerus clausus, Zuweisung von Judengassen), die Aufenthalt- und Geleitzölle, die obligaten Vermögensspezifikationen usw.

In der Handhabung dieser Maßregeln ist nur sehr wenig von jener Laxheit wahrzunehmen, welche die Verwaltung sonst an den Tag legte. Tabelle V zeigt uns mit aller Deutlichkeit, wie der jüdische Mensch in Galizien dem Staate in bevölkerungspolitischer Hinsicht nutzbar gemacht wurde. . . .

Tabelle V.

Jahr	Zahl der Juden in Galizien	Anteil der Juden an der Gesamtbev. in %	Jahr	Zahl der Juden in Galizien	Anteil der Juden an der Gesamtbev. in %
1765	zirka 150 000	6—7	1797	192 840	?
1773	224 981	6,5	1817	200 277	?
1775	202 855	?	1821	217 985	5,5
1776	206 658	5,3	1827	246 147	5,4
1785	212 000	6,5	1847	zirka 225 000	?
1789	178 072	5,6			

Wir sehen, daß die jüdische Bevölkerung Galiziens im Zeitraum von 1772—1847 fast ihren ganzen natürlichen Zuwachs eingebüßt hat. 1847 zählt sie nicht mehr als 1773 Seelen! Das Ungeheuerliche dieser Erscheinung tritt noch greller zum Vorschein, wenn wir vergleichsweise die Zahlen der christlichen Bevölkerung heranziehen. So gab es in Galizien

im Jahre 1773:	2 082 992	Christen
„ „ 1789:	3 039 391	„
„ „ 1821:	3 751 732	„
„ „ 1827:	4 382 383	„

In derselben Zeit stieg die jüdische Bevölkerung von 224 981 Seelen im Jahre 1773 auf 246 147 im Jahre 1827. Die christliche Bevölkerung hatte sich inzwischen mehr als verdoppelt, die jüdische vermehrte sich kaum um 1 %. Im Jahre 1830 war jeder siebzehnte, im Jahre 1850 jeder dreizehnte Bewohner Jude.

Die Einbuße der galizischen Judenschaft betrug auf diese Weise im Zeitraum 1772—1847 mindestens 300 000 Seelen. Bedenkt man, daß die Heiratsbeschränkungen durch die jüdischen „Winkelehen" zum großen Teil paralysiert wurden und daß also nicht hier die Ursache des Rückgangs lag, so kann die außerordentliche Abnahme der jüdischen Bevölkerung nur auf die Auswanderung zurückgeführt werden.

Die Auswanderung der galizischen Juden in dem behandelten Zeitraum ist aber auch quellenmäßig nachzuweisen. Nach Buzek sollen beispielsweise seit September 1781 bis Ende 1782 rund 1200 Betteljuden aus Galizien vertrieben worden sein. 1784 betrug die Zahl des über die Grenze geschafften jüdischen Bettelvolkes 659. Eine Vorstellung über den Umfang der Auswanderung gibt uns die außerordentliche Entwicklung der jüdischen Bevölkerung in den Nachbargebieten Galiziens. So stieg in Ungarn die Zahl der Juden von 77 647 im Jahre 1786 auf 191 970 im Jahre 1827; in dem Gebiet zwischen Weichsel, Bug und Narew machte die jüdische Bevölkerung an der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts über 12 % der Gesamtbevölkerung aus, also beinahe 2½mal so viel, wie in Galizien.

Unter dem Einfluß der Judenpolitik der österreichischen Regierung gesellte sich zu der enormen Auswanderung auch eine erhebliche Binnenwanderung der galizischen Juden. Sie ergriff zunächst das dörfische Element und beschleunigte die Zusammenballung der Judenschaft in Städten und Städtchen. Den Juden wurde mit Judenordnungen und Patenten vom Jahre 1776, 1785, 1787, 1793 usw. nach und nach die Pachtung von Gütern, Bier- und Methbrauereien, Schankhäusern, Mahlmühlen, Zehenten, Markt-, Stand-, Weg-, Pflaster-, Weidegeldern usw. verboten. Zählt man die Ziffern zusammen, die in den Tabellen III und IV in der Rubrik Schankgewerbe und Pachtung angegeben sind und bedenkt man, daß die gesamte Dorfjudenschaft an diesen Erwerbszweigen hing, so ergibt sich, daß durch das Bestreben der österreichischen Regierung, die Juden aus dem Schankgewerbe und aus den Pachtungen zu verdrängen, um sie dem Ackerbau zuzuführen — fast

ein Drittel der galizischen Gesamtjudenschaft wirtschaftlich depossediert wurde. Auf dem flachen Lande durften lediglich solche Judenfamilien bleiben, die sich mit Ackerbau beschäftigten. Im Wege „umschaffender" Patente und Hofdekrete vom Jahre 1797, 1805 und 1824 gelang es der Regierung alles in allem 724 jüdische „Ackerfamilien" (1826) anzusiedeln. Die verarmten Dorfjuden strömten massenhaft den Städten zu. Interessante Zahlen für diese Bewegung besitzen wir für das Jahr 1825 (Stöger): in 66 freien und Munizipalstädten, welche die wohlhabendsten sein dürften, zählte man in dieser Zeit auf 150 937 christliche Bewohner 73 828 Juden, also etwa 50 %. Beträchtlich war die Zahl der Städte, wo die Juden nicht viel weniger als die ganze Bevölkerung ausgemacht haben (hauptsächlich im Brodyer und Lemberger Bezirk). Die Dörfer, wo 1764 noch ein Viertel der Gesamtjudenschaft gelebt hat, „entjudeten" bis auf die wenigen Kolonien der Ackerjuden, die kaum $^1/_{65}$ Teil der jüdischen Gesamtbevölkerung ausmachten.

Welche Entwicklung nahm nun das wirtschaftliche Leben der in den Städten und Städtchen zusammengeballten galizischen Juden? Von der umbauenden Hand der österreichischen Regierung blieb fast kein einziges Gebiet des jüdischen Berufslebens verschont. Nachstehend wollen wir die wichtigsten Reformen kennen lernen:

a) Handel: Verbot des Handels in großen Monopolprodukten (Theresianische Judenordnung), — (das „Agenzieren" für Parteien ist den Juden verboten [1793], die Zahl der jüdischen Faktoren [Geschäftsvermittler] darf nicht anwachsen, sie wird von den Kreisämtern in jeder Stadt festgesetzt [1793], Juden dürfen als Wirtschaftsbeamten nicht angestellt werden), Verbot des Salniter- und Pulverhandels (Patent 1786), des Eintausches der Landesprodukte gegen Getränke oder Vorausbezahlung, des Abkaufs der stehenden Ernte, der stehenden Wolle, des ungeborenen Viehs usw. (Patent 1785, 1793), des Bier-, Meth- und Branntweinausschanks (Patent 1784, 1787), Verbot des Besuchs der Jahrmärkte in Bergstädten (1798);

b) Industrie und Handwerk: Ausschluß der Juden vom Bergbau (Patent 1804), jüdischen Handwerkern ist die Ausführung von Arbeiten für christliche Kunden verboten (Theresianische Judenordnung), sie werden durch die Zunftordnung 1778 zu den „Pfuschern" gezählt;

c) Freie Berufe: die Juden sind in der Regel von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Die Advokatur (bis 1832) und der Ärzteberuf wird ihnen freigegeben. Wundärzte („Chirurgen") müssen sich einer Prüfung unterziehen.

Auf Grund des bei Stöger gegebenen Materials läßt sich folgendes Bild über die Berufsgliederung der galizischen Juden im Zeitraum 1820—1827 entwerfen (Tabelle VI):

Die Zahl der Berufslosen, der „Luftmenschen" ist trotz der scharfen Maßregel gegen das Bettelvolk und gegen die frühzeitigen Ehen dieselbe geblieben (1764 etwa 40 %, 1820/27 etwa 41 %).

Tabelle VI.

Zahl der männlichen Personen	etwa 115 000
Davon im berufsfähigen Alter (44 %)	etwa 50 000

Berufsgruppen	Absolut	Im Verhältnis zu den Berufsfähigen	
1. Landwirtschaft	724	1,4 %	
2. **Handel und Verkehr:**			
a) Selbständig	13 340	26,7 %	33,2 %
b) Handelsgehilfen, Kellner, Fuhrleute usw. .	3 260	6,5 %	
3. **Industrie und Gewerbe:**			
a) Selbständig	7 200	14,4 %	22 %
b) Hilfsarbeiter.	etwa 3 800	7,6 %	
Kahalsangestellte, Advokaten, Ärzte, Chirurgen und sonstige Berufe	etwa 1 200	2,4 %	
Zusammen	28 524	59 %	

Die Hauptbeschäftigungen der Juden bleiben wie vorher: der Handel und das Gewerbe (Handwerk). Immerhin erfolgte innerhalb des jüdischen Handels eine sehr wesentliche Verschiebung. Während 1764/65 fast die gesamte Dorfjudenschaft und etwa 14 % der städtischen Juden vom Schänkergewerbe und von Pachtungen lebte, werden in der Zeit 1820/27 als Schänker, Weinhändler, Pächter und Aufseher der Judengefälle etwa 2900 Judenfamilien angegeben, d. i. nicht mehr als 6,3 % der Gesamtzahl der Judenfamilien. Eine nur unwesentliche Verschiebung läßt sich im Verhältnis zwischen Groß- und Klein-

Tabelle VII.

Jüdische Handelszweige 1820/27:

Handelszweige	Zahl der jüd. Handeltreibenden	
	absolut	in % zur Gesamtzahl der jüd. Handeltreibenden
1. Handel mit Ur- und landwirtschaftl. Produkten	3 440	25
2. Handel mit gewerblichen Produkten	3 073	23
3. Krämer und Standhälter	1 824	14
4. Schänker, Branntwein- und Weinhändler . . .	1 378	10
5. Anderer Handel	3 625	28
Zusammen	13 340	100

handel wahrnehmen: 1826 betrug die Zahl der jüdischen Kaufleute mit eigener Firma 1172. Den Rest bildeten Schänker, Krämer, Standhälter und Händler ohne ordentliche Firma. Über die Beschaffenheit des jüdischen Handels gibt Tabelle VII Aufschluß. Seine Bedeutung im Lande erlaubt die Gegenüberstellung der Zahl der christlichen und der jüdi-

schen Händler zu erfassen. So gab es 1826 in Galizien insgesamt 1441 Kaufleute mit eigener Firma, darunter 1172 Juden. Von der christlichen Bevölkerung lebten in dieser Zeit vom Handel nicht mehr als 2500 Familien. Die Juden beherrschten also fast den gesamten galizischen Handel, denn selbst die wenigen christlichen Handelsleute waren von den Juden abhängig. „Die meisten christlichen Handelsleute — berichtet ein Zeitgenosse (*Stöger*) — beziehen von und durch Juden den größten Teil ihrer Ware, ähnlich die christlichen Handwerker: Stoffe und Werkzeug."

Der Anteil der Juden am Handwerk blieb unverändert. Wie 1764/65 lebt von ihnen auch 1820/27 ungefähr *ein Fünftel* der jüdischen Gesamtbevölkerung. Obenan steht, wie zuvor, das Bekleidungsgewerbe. 1827 betrug die Zahl der jüdischen Schneider, Kürschner, Schuster, Schuhflicker und Hutmacher 4472 also nicht viel weniger als die Hälfte sämtlicher in Industrie und Gewerbe beschäftigten Juden. An zweiter Stelle sind die jüdischen Bäcker und Fleischhauer zu nennen: ihre Zahl betrug in derselben Zeit 3635, d. i. 35,7 % sämtlicher jüdischen „Manufakturisten". Bemerkenswert ist die Zahl von 1200 jüdischen Webern und Tuchmachern. Zu erwähnen sind noch 792 jüdische Schmiede und 326 Gold- und Kupferschmiede sowie Uhrmacher. Auf die hervorragende Stellung der Juden in der galizischen Industrie und im Gewerbe deuten folgende Zahlen für das Jahr 1827 hin: auf 997 340 Familien gab es 16 962 „Manufakturunternehmer" und 8892 Hilfsarbeiter, d. i. zusammen 1,6 % — auf den jüdischen Anteil entfielen davon, wie Tabelle VI zeigt —, 7200 selbständige Gewerbetreibende und etwa 3800 Hilfsarbeiter, d. h. 42,6 % der Gesamtzahl. Bei der Gesamtbevölkerung war in Galizien 1827 jeder 59. ein Gewerbetreibender, unter den Juden jeder fünfte.

Der starke Anteil der Juden am galizischen Handel und Gewerbe vermochte jedoch nicht, das Gespenst des jüdischen Massenelends zu bannen.

Wenn wir auch sonst keine anderen Belege hätten, so genügen schon die Zahlen der Tabellen VI und VII, um eine Vorstellung über den Umfang dieser Judennot zu gewinnen: 41 % „Luftmenschen" und Bettler, 14 % Handelsgehilfen und gewerbliche Hilfsarbeiter, kaum 9 % ordentlicher Firmen unter sämtlichen vom Handel lebenden Juden — die Ziffern reden von einem beispiellosen Elend. Dies wird noch durch folgendes Detail vervollständigt: 1847 waren von der Lichtzündsteuer wegen Armut 4000 Judenfamilien ganz und 11 000 Familien zur Hälfte befreit. Bedenkt man, daß die Gesamtzahl der galizischen Juden damals 45 000 Familien betrug, so haben wir in den erwähnten von der Steuer befreiten 15 000 Familien *ein Drittel* der Gesamtjudenschaft [1]).

Das Bild, das wir über die Lage der galizischen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entworfen haben, soll durch einen kurzen

---

[2]) Die Ziffern sind einem Memorandum des Tarnopoler Kahals vom Jahre 1847 entnommen.

Einblick in die Verhältnisse der Krakauer Republik (1815—1846) ergänzt werden. Obwohl dem direkten Einfluß der österreichischen Judenpolitik entzogen, wurden die Krakauer (bzw. Kazimir'er) Juden trotzdem von den österreichischen „Reformen“ unangenehm berührt. Zunächst machte sich in Kazimierz (der Judenstadt bei Krakau) die Einwanderung der aus dem österreichischen Galizien vertriebenen Juden stark geltend. 1848 betrug die Judenzahl in Kazimierz 13 000, während sie 1790 keine 2000 erreichte. Dieser ungewöhnliche Umstand veranlaßte die Krakauer Regierung im Jahre 1844 ein besonderes „Familienrecht“ für Juden zu proklamieren, dessen Grundideen der Josephinischen Judengesetzgebung entnommen wurden.

Für die Berufsgliederung der Krakauer Juden besitzen wir eine Statistik vom Jahre 1811 (Balaban). Danach gab es unter ihnen: 151 Krämer, Standhalter und Detailhändler, 52 Schänker sowie Wein- und Methhändler, 26 Großhändler und Wechsler, 9 Seifensieder, 4 Tabakfabrikanten, 57 Handwerker, 3 Musikanten und 1 Chirurgen. Die Zahl der Berufslosen ist leider unbekannt. Jedenfalls war sie beträchtlich, denn die zeitgenössischen Quellen wissen häufig vom Judenelend in Kazimierz zu berichten.

Anhang:
Wichtigere Quellen:

a) archivarische: 1. Castrensia Leopoliensia. Bd. 959. 2. Ossolineum. Handschriften Nr. 1073 u. 525. 3. Krakauer Stadtarchiv: „Individuelles Verzeichniß deren sämmtlich in der Judenstadt Kasimir . . . befündlichen (sic) Judenseelen“ (1790). 4. Akademie der Wissensch., Krakau — Handschrift Nr. 806.

b) Literatur: 1. M. Balaban: Juden in Galizien (1772—1868), 1916 (polnisch). 2. A. Brawer: Galizien, wie es an Österreich kam, 1910. 3. J. Buzek: Der Einfluß der österr. Judenpolitik 1772—1788 auf die jüdische Bevölkerung Galiziens, 1903 (polnisch). 4. I. Schipper: Die Entwicklung des jüdischen Elementes in Polen und Litauen bis Ende des 18. Jahrhunderts (russisch) in Historja jewrejskago naroda XI (1914). 5. M. Stöger: Darstellung der gesetzlichen Verfassung der galizischen Judenschaft, 2 Bände, 1833. 6. G. Wolf: Zur Lage der Juden in Galizien (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1867, p. 201 ff.). 7. Derselbe: Geschichte der Juden in Wien, 1876, p. 75, 112.

Einige Werke über Galizien:

Dr. Saul Rafael Landau, „Das jüdische Proletariat“, Wien.

—, „Der Polenklub und seine Hausjuden“, Wien.

A. v. Guttry, „Galizien, Land und Leute“, München. Enthält einige brauchbare statistische Daten; in der Schilderung der kulturellen Verhältnisse der Juden selbst mit Vorsicht nicht zu genießen.

Wilhelm Feldman, „Galizische politische Parteien“. Behandelt das Thema im propolnischen Sinne.

Franz Bujak, „Galizien“. Ein grundlegendes ökonomisch-statistisches Werk.

L. Wassilewski, „Galizien“, Petersburg 1900 (russ.).

Korkis, Abraham, „Die wirtschaftliche Lage der Juden in Galizien“, „Der Jude“, Jahrgang II, Heft 7, 8 und 9.

Und das Krumme wird gerade

Geschichte eines Menschen mit Namen Menascheh Chajim

aus der heiligen Gemeinde Buczacz (fest gründe sie der Höchste, Amen), der von seinen Gütern herabsank, und die Armut (der Barmherzige bewahre uns) ließ ihn weichen vom Wege seines Herrn, und er warf einen Makel auf Israel, und war gescholten und verstoßen und umhergetrieben, und verstörte doch nicht das Leben anderer, und wurde mit Namen und Andenken begnadet, wie es in diesem Buche des längeren erklärt wird. Und auf ihn und seinesgleichen sagt die Schrift: „Und dann tilgen sie ihren Frevel," und es erläutert Raschi (sein Andenken zum Segen): „Sie sühnen ihren Frevel durch ihr Leiden."

Das hat verfaßt und hat es aufgeschrieben

S. J. Agnon*)

Menascheh Chajim ist ein Krämer aus Buczacz in Galizien, der durch den Verlust seines Vermögens gezwungen wird, mit einem Empfehlungsschreiben seines Rabbi auf die Wanderschaft zu gehen und Almosen zu sammeln. Er läßt sich verleiten, das Schreiben einem anderen Bettler zu verkaufen. Als dieser bald darauf stirbt, entdeckt man das Schreiben bei ihm, und Menascheh Chajim gilt seitdem als tot und findet, als er nach Buczacz zurückkehrt, seine Frau Kreindel Tscharne mit einem anderen Manne verheiratet. Um sie nicht ins Unglück zu stürzen, verläßt er Buczacz, ohne sich zu erkennen zu geben, und begibt sich wieder auf die Wanderschaft.

Es sprachen unsere Weisen seligen Angedenkens: „Sogar wenn er ein Stein ist, wird er zergehen." Um wieviel mehr „der Mensch, vom Weibe geboren, kurz von Tagen und gesättigt mit Unruhe — wie eine Blume geht er auf und welkt, flieht wie ein Schatten, hat keinen Bestand." Und in der Tat, es dauerte nicht viele Tage, da wurde Menascheh Chajim ganz schwach, seine Kraft schwand immer mehr, die Glieder wankten ihm, und seine Füße, die vom Umhertreiben auf dem Wege und von den Verwirrungen seines unstäten Wanderns geschwollen waren, waren nicht mehr imstande, sich auch nur eine Spanne weit zu rühren, und darüber freute sich Menascheh Chajim, denn er sah, daß sein Tod nahe war und sein Grab vor ihm offen lag. Unsere Weisen haben ein Gleichnis gemacht, mit einem dicken Mann, der auf dem Esel reitet; der Esel späht aus, wann er von ihm absteigen wird, und er späht aus, wann er von dem Esel absteigen wird. So spähte Menascheh Chajim aus, wann ihn der Heilige (gelobt sei er) von seiner Seele erlösen wird, und seine Seele spähte danach aus, von der Sünde erlöst zu werden. Und als Menascheh Chajim sah, wie er wirklich geht und stirbt und das ganze Wesen seines Lebens nur eine Art Gewöhnung an den Tod ist, da verdoppelte er seine Freude noch besonders, denn so würde doch Kreindel Tscharne nicht mehr in Sünden leben: sie kann nächtigen, ohne dem Bösen überantwortet zu sein. Und von da an und weiter nahm er sich in seiner Trauer ein wenig zusammen und raffte sich ein wenig auf und verzweifelte nicht gänzlich an der Buße. Und er ging von Ort zu Ort und von Stadt zu Stadt und von Friedhof zu Friedhof und klügelte nicht über den Ratschluß Gottes (er sei gelobt). Und obwohl es ihm schwer war zu gehen, und der Weg gefahrvoll war, wegen böser Tiere und nächtlicher Räuber, ging er doch gerade darum

*) Das nachfolgende Schlußkapitel ist dem Buche „Und das Krumme wird gerade" von S. J. Agnon, deutsch von Max Strauß, entnommen, das demnächst im Jüdischen Verlag, Berlin, erscheint. (Preis ungefähr 4,50 M. geb.) Der Name des jungen Epikers ist im deutschen Sprachgebiet u. a. durch die Herausgabe des „Buches von den polnischen Juden" bekannt geworden.

seines Weges in der Finsternis. „Was ist mir Gefahr! Was ist mir der Tod! Siehe die Sünde ist schlimmer als der Tod. Und nicht nur das, sondern der Tod tilgt die Sünde.“ Kurzum, so ging er dahin, von Ort zu Ort, von Dorf zu Dorf und von Stadt zu Stadt, bis er an einen Ort kam, wo er sich nach seiner Art am Platze, da alles Leben eingesammelt wird, verkroch. Und er richtete sich nach seiner Art einen Platz, ein paar Ellen von den Gräbern entfernt, zwischen Trümmern von Grabsteinen, und wegen der Schwäche seiner Kraft war er gezwungen, sich dort länger als gewöhnlich zu halten.

Und der Totengräber sah Menascheh Chajim und die Traurigkeit seines Geistes, und er fand bei ihm mehr Gunst und Gnade als alle Armen, und er hatte Gefallen an seiner bescheidenen Art und Betrübnis über die Last seiner Leiden. Denn siehe, wer von den Armen kommt denn eigentlich, auf dem Friedhof zu wohnen? Gerade die Aussätzigen und Schleimflüssigen und die Krätze haben, Bettler, die Frechsten der Frechen, die Unverschämten und die Verbitterten; und dieser Arme hielt sich stillschweigend oder er seufzt aus der Bitterkeit seines Herzens, und er gab ihm auch von seinem armen Brot zu essen, und seine Kinder sammelten Knoblauch zwischen den Buchstaben der Grabsteine, den die Weiber dort hinlegten, die zu den Gräbern ihrer Eltern beten kamen, und sie belegten sein Brot damit ebenso wie ihr eigenes. Und Menascheh Chajim war ihm ein wenig behilflich, und er ging ihm ein wenig zur Hand nach dem Maße seiner Kraft und seines Könnens, zum Beispiel einen Stein von einem Orte zum anderen zu rücken oder einen Grabstein zu wälzen und dergleichen, und er rodete die Dornen rings um den Friedhof aus und vertrieb die Schweine von dort und machte einen Zaun vor die Löcher der Mauer. Und wenn es geschah, daß der Angeber in der Stadt abgerufen wurde und in seiner Sünde starb (so mögen alle Deine Feinde zugrunde gehen, Herr), oder einer aus Israel, den der Geist des Wahnsinns befiel, sich selbst umbrachte (der Barmherzige bewahre uns), und man grub ihm dicht am Zaun ein Grab, um ihn bei Nacht einzuscharren, und das Begräbnis wurde aufgehalten, entweder von der Verwandtschaft, die sich gegen die Schande wehrte, oder auf Befehl der Obrigkeit und ihrer Herren, bis man die Ursache erforscht hätte, und sich kein Jude fand, der eingewilligt hätte, in dem offenen Grabe zu nächtigen, bis man den Toten hineinlegen könnte, obwohl man viel Geld dafür geboten hatte, — denn wer wird seinen Körper damit verunreinigen, in einem Grabe zu ruhen, in dem ein Sünder in Israel das Begräbnis eines Esels finden wird — dann nahm es Menascheh Chajim in Liebe auf sich, dort zu nächtigen, und sprang mit vieler Freude in das Grab, wie wenn der Heilige (gelobt sei er) ihn schon in dieser Welt den Tod hätte schmecken lassen, um die Sünde von dem Weibe seiner Jugend wegzunehmen. Und wenn der Morgen aufstieg und seine Stunde kam, sich zu seinem Lose zu erheben, und er sah, daß er lebte, und wie dadurch, daß er lebte, ein Israelit und eine Israelitin dazu kamen, gegen ein so schweres Verbot zu verstoßen, nahm er die Züchtigung seines Herzens unterwürfig auf sich und hielt sich die Kürze seiner Kraft vor und sprach: „Aus ist mein

Leben, mein Ende ist nahe, in meiner Sünde werde ich sterben, aber Kreindel Tscharne wird von der Sünde erlöst. Kreindel Tscharne wird für ewig erlöst, und ich bin sowieso verloren. Von Gott und Menschen vergessen, wird man mich im Dunkel verscharren, und das Andenken an mich wird bei den Leuten verloren gehen.“ Und wahrhaftig, eine Art Weissagung war seinem Munde entflohen, denn der Todesengel hatte sich schon an seine Ferse geheftet. Und Menascheh Chajim blieb in der Halle beim Friedhof und ging nie von dort fort.

Und es kam ein Tag, da stand der Totengräber, der auch in Holz und Stein Grabmäler für die Toten machte, bei einem großen und schönen Grabstein und meißelte seine Sache ein, und seine kurze Pfeife hing ihm aus der Ecke seines Mundes, und er rauchte und gab sich Mühe, ihn zum Ende der Vollkommenheit zu bringen. Und wie erstaunte Menascheh Chajim, als er diesen Grabstein sah, und siehe, sein Name glänzte aus seinen Zeilen heraus, wirklich sein Name und der Name seines Vaters, und Hände sind darüber ausgebreitet, wie die der Priester beim Segen, zur Erinnerung daran, daß der Abgeschiedene, dem man den Grabstein auf sein Grab stellen wird, mit der Krone des Priestertums gekrönt war. Und obwohl Menascheh Chajim mit ganzer Seele auf seinen Tod hoffte, stand er doch erschrocken da, wie ein Mann, der in der Nacht von Hoschanah Rabbah an der Wand seinen Schatten nicht sieht. Und als sein Sinn sich ein wenig beruhigte, da wunderte er sich nicht, wer der ist, und welcher das ist, den sein gutes Herz dazu bringen könnte, ihm einen so prächtigen Grabstein hinzustellen, sondern worüber staunte er? Dieser Totengräber, der ihn niemals beim Namen ruft, und wenn er ihn ruft, ruft er ihn einfach: „Hör bitte, Herr Jude,“ woher weiß er seinen Namen und den Namen seines Vaters? Aber bald erkannte er, daß der Gedanke nur Wind war, und er sprach: „Eitelkeit der Eitelkeiten. Denn siehe, dieser Wächter, der selbst nichts zu leben hat, könnte es ihm in den Sinn kommen, mir meine Ruhe mit einem so teuren Grabstein zu verschönern? Und womit verdient es ein Sünder wie ich? Es ist ein Rätsel und bleibt ein Rätsel.“ Und dennoch forschte er nicht nach und fragte nicht und erkundigte sich nicht, was die Sache bedeutete. Denn seit dem Tage, an dem er sich wieder von Buczacz fortgewandt hatte, war ihm die Bewegung des schwersten Glieds unter seinen Gliedern leichter als die Bewegung der Zunge. Und er schwieg, und damit der Wächter nicht merken sollte, daß hier etwas zum Staunen war, wandte er sein Gesicht zu den Kindern des Wächters, die in den Särgen der Toten Verstecken spielten, und tat, als ob er den Klagen der verwaisten Mutter zuhörte, der Wahnsinnigen, die jeden Tag auf den Friedhof kommt, um das Grab ihres Säuglings mit der Milch ihrer Brüste zu tränken.

Aber der Wächter spürte, daß im Herzen dieses Armen irgend etwas versteckt war, und weil er sich auch selbst über die Geschichte dieses Grabsteins, den seine Hände schufen, ein wenig gewundert hatte, wie es im folgenden angedeutet ist, hatte er den Verdacht, daß es irgendein Band zwischen dem Armen und diesem Grabstein gäbe. Aber

das Geheimnis der Wahrheit, das zuzeiten auch bei gewöhnlichen Menschen aufblitzt, wird meistens durch alle möglichen Arten von Zweifeln verdrängt. Dennoch quälte er ihn nicht mit Fragen und drängte ihn nicht, ihm zu sagen, was hast du auf der Seele? Denn die Schweigsamkeit seines Kummers und die Trauer seines Geistes rührten ihm ans Herz. Und obwohl ein toter Mensch ihm schon gewohnt war, hatte er doch sein Leben lang noch keinen Menschen in der Stunde gesehen, da die Seele von ihm ging, und es setzte ihn in eine Art Furcht, und sicher und gewißlich wurde es ihm schwer, Menascheh Chajim zu sehen, bei dem nur ein Schritt zwischen ihm und dem Tod war. Und er ward über ihn mit besonderem Erbarmen erfüllt, und von nun an und weiter hielt er jede schwere Arbeit von ihm fern. Und sogar wenn dieser Wächter den oben erwähnten Grabstein von seinem Platz wälzen mußte, um das Jahr und den Tag in ihn einzumeißeln, darin der Tote gestorben war, so bemühte er jetzt Menascheh Chajim nicht mehr und ging auf die Gasse, einen anderen Menschen zu finden, der ihm behilflich sein wollte, ihn zu rücken. Und es geschah, wenn der Wächter draußen war, so blickte er hinter sich und schaute, und siehe, Menascheh Chajim nahm seine Augen nicht von dem Grabstein, und der Wächter begriff, daß die Sache eine Bedeutung hatte. Und weil er wußte, daß dieser Mensch seinen Mund und seine Zunge hütete, so daß er erst recht nicht mit einem Gespräch beginnen würde, sagte er: „Ich will für ihn anfangen, dann wird auch er von selbst seine Lippen der Rede nicht verschließen."

Und alsbald begann der Wächter zu sprechen wie jemand, der von ungefähr redet:

„Vor etlichen Tagen kam eine vornehme Frau hierher, herrlich gekleidet wie eine Fürstin, und fragte nach Menascheh Chajim Hakohen aus der Stadt Buczacz, der an dem und dem Tage in dem und dem Monat in dem und dem Jahre hier begraben wurde. Und geh und denke dir, das ist ein toter Schnorrer, den man vor etlichen Jahren tot im Lehrhaus fand, ungefähr ein paar Tage vor dem großen Jahrmarkt von Laschkowitz, und in seiner Tasche war die Empfehlung vom Rabbi in Buczacz. Und als ich dieser Reichen das Grab zeigte, vergoß sie viele Stunden auf ihm Tränen, so daß sie vergaß, mir den Lohn für meine Mühe zu zahlen und das Gebetbuch hervorzuholen. Sicherlich steht er ihr nahe, ein Blutsverwandter, und diesen Stein hat sie ihm zum Grabstein geweiht."

Und der Wächter hörte ein wenig mit Reden auf und wartete, daß hier Menascheh Chajim anfangen würde. Aber Menascheh Chajim saß an seinem Platze und kein Wort war auf seiner Zunge, und er ließ seinen Kopf herabhängen und bohrte beide Augen in den Boden und Tränen begannen ihm in den Augen zu schwimmen und rannen auf sein finsteres Gesicht herab, und auf den Furchen seiner Lippen, in denen die Trauer nistete, erwachte ein Lächeln, das seine Lippen nicht mehr umspielt hatte seit dem Tage, da er aus seiner Stadt geschleudert wurde, um den Weg zu gehen, von dem er nicht zurückkehren sollte, und es wurde mit dem Tau seiner Augen durchsättigt. Und als der

Wächter sah, wie Menascheh Chajim weint und lacht, da konnte er sich nicht mehr zurückhalten und fragte ihn nach der Bedeutung der Träne, und was das Lachen sollte. Aber Menascheh Chajim wischte seine Tränen ab und preßte sein Lachen nieder und stieß einen herzbrechenden Seufzer aus und antwortete kein Wort. Da sagte ihm der Wächter: „Herr Jude, glaubt nicht, daß meine Augen nur auf dein Verborgenes lauern, um mir die Seele mit deinen Geheimnissen zu füllen. Bei Gott und bei meiner Seele, deine Leiden rührten bis an mein Herz, und ich habe keine Kraft mehr, den Harm deiner Seele mit anzusehen. Fürwahr, die Hilfe steht bei Gott, aber vielleicht kann auch ich dir beistehen mit viel oder mit wenig oder mit einem guten Rat, nach dem Maß meines Vermögens.“ Doch Menascheh Chajim wußte, daß zwar bei Gott die Hilfe ist, aber für seine Seele gibt es keine Hilfe, denn auf ihn fiel das Los, schweigend zu sitzen und zu harren und seinen Mund und seine Zunge zu hüten. Und er antwortete dem Wächter und sprach: „Ein Sünder bin ich in meinem Leben, und warum soll ich auch sündigen in der Stunde meines Todes? Und wenn ich sagen würde, ich werde erzählen — siehe, mir würde ich nicht helfen, nur das Leben anderer würde ich verstören. Und warum verlangt Ihr von mir etwas, was nicht recht ist?“

Aber als Menascheh Chajim das Gesicht des Wächters sah, und siehe, es war mit Trauer bedeckt, wie ein Mann, über dem die Trauer zusammengeschlagen ist, da überwand er sich, denn er konnte die Leiden der Seele des Wächters nicht mehr ansehen. Und der Wächter schwor ihm bei einem heiligen Gegenstand, daß er wie das Grab schweigen würde und nicht einmal einen kleinen Wink äußern wird, und da wurde Menascheh Chajim ihm willfährig und breitete seine Rede vor ihm aus, und erzählte ihm diese ganze Geschichte, wie der Allmächtige viel Bitteres über ihn verhängt hat, und wie er nach dem Rat seiner Frau ging, und wie er den Empfehlungsbrief vom Rabbi der Stadt nahm, und wie er rings im Lande umherzog und ein wenig Geld sammelte, und nach Jahren, als er sein Herz daran setzte, sein Haus zu besuchen, ließ ihn das böse Geschick einen Schnorrer treffen, und er überredete ihn zu sündhaftem Tun, und er verkaufte ihm die Empfehlung für volles Geld, und sein Sinn war, zu dem Markttag in Laschkowitz zu reisen und Geschäfte zu machen, bevor er nach Hause zurückkehren würde; aber dort trank er bis zur Betrunkenheit, und er ging wieder rings an den Türen umher, und nach vielen und vielen Tagen kehrte er nach Hause zurück, und hörte, daß er unter die Toten gerechnet wurde, und seine Frau war eines anderen Mannes geworden und sah ein Leben der Wonne, und weil er, Menascheh Chajim, ein Priester ist und sie ihm verboten ist — kehrte er um, wie er gekommen war, um nicht den Frieden ihres Hauses zu stören, und er erneuerte sein Wandern wie früher, und war ein Wanderer zwischen Lebenden und Toten, und er hatte keine Ruhe mehr, nicht in dieser Welt, und auch in der Welt der Wahrheit hoffte er nicht mehr auf Ruhe.

Menascheh Chajim wollte noch mehr sagen, aber er begann, über die Schande seiner Tat und die Trauer der Hölle zu grübeln, und die

Rede tat sich von ihm ab. Es dauerte nicht lange, da stärkte er sich ein bißchen und tat seine Hand in die Tasche und stöberte dort eine kleine Weile, um dort Schnupftabak zu finden, der bei einem Gespräch den Sinn des Menschen weit macht. Aber umsonst suchte er dort, denn seit dem Tage, da er von Buczacz mit Schmerzen der Seele und Herzweh umgekehrt war, hatte er dem Genuß des Tabaks entsagt, und ohne ihn war es ihm schwer, viel zu reden und das Gespräch fortzusetzen. Aber als er sah, daß der Wächter Gott behüte fast ins Murren kam gegen den Ratschluß des Heiligen (er sei gelobt), da begann er von neuem: „Wahr haben die Weisen gesprochen: ‚Alles, was in dieser Welt geschaffen ist, steigt zur Hölle herab‘. Aber fern sei es, sich gegen Gottes Ratschluß aufzulehnen, wie es der heilige Schelah schrieb: ‚Wisset, meine Kinder, daß die Schlüssel in die Hände des Menschen überliefert sind, und darin ist ein verborgenes Geheimnis, denn wahrhaftig, gegeben, gegeben sind sie in die Hände des Menschen, die äußeren Schlüssel und die inneren Schlüssel!‘ Und schön haben unsere Weisen seligen Angedenkens im Midrasch gesagt: ‚Heil dem Menschen, der seiner Versuchung standhält. Denn es gibt keinen Menschen, den der Heilige (gelobt sei er) nicht versucht. Er versucht den Reichen usw., und er versucht den Armen, ob er standhalten kann und Leiden auf sich nehmen.‘ “

Menascheh Chajim hörte zu reden auf, und beide verstanden, wer die Frau war, die gekommen war, einen Grabstein für Menascheh Chajim aufstellen zu lassen. Und von nun an und weiter sprach Menascheh Chajim kein Wort mehr, sondern stärkte nur mit dem Überbleibsel seiner Kraft sein Herz in Gott. Und manchmal verließ er seinen Platz und ging an den Zaun des Friedhofs, um von ferne das Grab dieses Schnorrers, des vermeinten Menascheh Chajim, zu sehen. Dieser ist es, der ihn zu sündigem Tun verführte, dieser, der ihm sein Weib genommen und seinen Namen für ewig aus Israel getilgt hat. Und Menascheh Chajim dachte, wie leicht es möglich wäre, daß die Geschichte nicht geschehen wäre. Aber alsbald dachte er daran, daß das, was geschehen ist, geschehen ist, und er zwang sein Seufzen mit einem leisen Lachen und sang sich mit seiner heiseren Stimme einen Vers aus dem Psalmen: „Du führst den Menschen bis zur Zermalmung und sprichst: Kehrt zurück, ihr Menschenkinder.“ Und von Tag zu Tag ging sein Körper immer mehr zu Ende, bis seine Seele erlosch. Und der Wächter, der in der Geschichte Bescheid wußte, die wir oben erzählt haben, verstand es, den Grabstein für den aufzustellen, der seiner würdig war, und gab Namen und Andenken in Israel Menascheh Chajim, dem Priester, der dahinging ohne Kinder. Und als der bestimmte Tag kam, da stand Kreindel Tscharne auf Menascheh Chajims Grab, und ihre Tränen fielen auf seine Asche.

Seine Seele sei gebunden in
das Bündel des Lebens!

Unterrichtsstunde

Von Max Brod, Prag

Flüchtlingsschule . . . Wieder sind die jungen Augen meiner galizischen Schülerinnen auf mich gerichtet, und es ist mir, als legten sie die Last von vierzig unentwickelten Seelen auf meine Zunge, die unter diesem unendlichen Gewicht schwer wird und in ängstlichem Verantwortungsgefühl sich nur für das beste Wort bewegen möchte.

Ich trage die Geschichte Simsons vor. Teils lese ich, teils erzähle ich nach. Eine Frage hie und da vermittelt mir, ob richtig gefaßt worden ist.

Nun bin ich zu Ende. Ich habe mir alle Mühe gegeben, den besonderen Notstand der Juden und die besondere Art ihres diesmaligen Retters zu formen. Die besondere Not: ins Buch Gideon zurückgreifend und anführend, daß die Fremdvölker alljährlich, so oft die Israeliten gesät hatten, heranzogen und alle Früchte des Landes bis nach Gaza hin vernichteten. „Und ließen keinerlei Lebensmittel in Israel zurück, auch nicht Schafe, Rinder und Esel." Meine Schülerinnen haben den Krieg in Galizien gesehen. Sie verstehen, besser als ich, diese Stelle, den Refrain der Weltgeschichte.

Dann die Figur Simson. Unwahrscheinlich dastehend in den heiligen Schriften, mit keinem der historisch überlieferten Juden verwandt und doch ein ganzer Jude. Man hat ihn als fremdes Sagengut ablösen, als arisch, unjüdisch, allzu naiv für jüdische Verknorpelung wegzaubern wollen. Die alte Leier! Man nimmt uns das, was in unser falsch gezeichnetes Bild nicht passen mag, statt das falsche Bild damit richtigzustellen. Das „Lied der Lieder" soll ohne Liebe gedichtet und bei Konventionsehen gesungen, der dämonische Humor Simsons nüchternen Alltagskindern vorgetäuscht worden sein. Nein! Diese absurden Hypothesen verschlingt der Glanz, der aus unsern Büchern steigt, wenn man sie nur so liest, wie sie geschrieben stehen. Keine Idealgestalten: menschliche Dulder, Unvollkommene, Gotteskinder, und in allem auch wieder Gottesverräter aus Trotz und Schwäche. Held Simson, durchaus jüdischer Mann und um so jüdischer, je eindringlicher man ihn mit einer germanischen Lichtgestalt, etwa mit Siegfried, vergleicht. In beiden jugendlicher Überschuß an Kraft, Leichtsinn, Spiel, dumpfe Torheit, verderbliches Unmaß im Selbstvertrauen. Aber der blonde Siegfried abenteuert auf eigene Faust durch die Welt, ein Kämpfer für sich und seine vornehme Leidenschaft. Simson bleibt bei allem Übermut und scheinbarem Ausschweifen auf eine besondere geheimnisvolle Art mühsam-ernst im Dienste seines Volkes, er wirkt für die Gemeinde Gottes, unheilig tut er das Heilige, bis ihn (ergreifendes Symbol) seine Brüder und seine ganze Familie als einen Leichnam aus dem Lande der Philister, in dem er geirrt und gewütet hat, heraufholen, in die Heimat, ins Erbbegräbnis seines Vaters Manoah. Und der Schlußsatz bringt die überraschende Wendung: „Zwanzig Jahre lang

hatte er Israel gerichtet", nachdem wir alle Kapitel seines Lebens hindurch kein Wort davon gehört haben, daß er ein Amt, eine Führerschaft unter den Juden verwaltet hätte. Nun im Tode ist es offenbar geworden: seine Unbesonnenheit und Tollheit, sein Lieben und Hassen, Leben und Sterben, es war nicht sinnlos, es war Amt, und in dieser allerverirrtesten Form noch Gottesdienst, Volksdienst, Gemeinschaftsdienst . . .

Es sind fünfzehnjährige Mädchen, und so kostet es einige Mühe, bis ich ungefähr diesen Gedankengang mit ganz anderen Worten vorgebracht habe. Dann frage ich: welcher Hauptzug am Wesen des Simson besonderen Eindruck auf sie gemacht habe.

Ich erwarte, alles mögliche zu hören: seine List, seine Tapferkeit, seine Spottlust, seine Unbeholfenheit, seine Hingabe . . . Die Meinungen gehen hier ja immer bunt durcheinander.

Da meldet sich eine.

„Nun?"

„Simson war ein böser Mensch."

„Bös?" Ich bin erstaunt. Auf alles andere war ich eher gefaßt. „Warum denn bös?"

„Weil er Menschen getötet hat." —

Allertiefster göttlicher Instinkt meines Volkes! Gerechtigkeit und Abscheu vor vergossenem Blut! Was hat es genützt, daß ich den Humor, die Dämonie, den Notstand des Landes, den Dienst der Gemeinschaft siebenfach unterstrichen habe! Diese einfache jüdische Urseele hat das alles nicht gehört, sie wendet sich ab, weil Blut fließt, und reagiert mit dem im Innersten bereiten: „Bös, weil er Menschen getötet hat." — Anbetend wirft sich meine Spitzfindigkeit nieder vor diesem reinen Gefühl. Und ich soll diese Mädchen lehren! Mögen sie mich lehren, damit ich der Welt weitergeben kann, was ich aus dieser kristallenen Quelle der Liebe geschöpft habe.

Und noch eine andere Empfindung überkommt mich: Dieses für gewaltsames Heldentum so unempfängliche Volk der Juden ist heute überall mitten in den Krieg gestellt. Wer ist so kühn, die Folgen von Mißverständnis, Unglück, Verbrechen, Trauer und Untergang, die aus dieser Paradoxie erwachsen müssen, mit einem Blick übersehen zu wollen?

Umschau



Das Schicksal Galiziens

Im ungarischen Abgeordnetenhause hat Ministerpräsident Wekerle in der Sitzung vom 20. November 1917 eine Interpellation des Grafen Tisza betreffend die staatsrechtliche Einrichtung Polens dahin beantwortet, daß die Verhandlungen wohl im Gange seien, daß aber die Polenfrage eine endgültige Regelung nur im Friedensschlusse erfahren könne.

Das Schicksal Galiziens ist somit noch nicht entschieden. Wird dieses Kronland eine Verwaltungseinheit im Rahmen Zisleithaniens bleiben oder innerhalb Österreichs in Ost- und Westgalizien zerlegt wer-

den? Wird man es dem Polenstaate einverleiben? Ganz oder bloß den polnischen, westgalizischen Teil?

Jeder weiß, daß die Entscheidung auch für die galizische Judenheit von größter Bedeutung ist. Es ist das Los einer derart zerklüfteten, unorganisierten Minorität, wie die Juden es leider Gottes noch immer sind, daß ihr nationales Recht nur dort zur Geltung zu kommen Aussicht hat, wo noch andere nationale Körper um ihre Rechte streiten und so — wohl mehr der Not gehorchend als dem eigenen Triebe — zu Bundesgenossen der Juden werden.

Dieser Zufall liegt bezüglich Ostgaliziens vor. Dort siedelt das national unterdrückte Volk der Ukrainer.

Als das Handschreiben des verstorbenen Kaisers Franz Josef I. vom 4. November 1916 eine „Weiterung der galizischen Autonomie" zusagte, und vollends, als anfangs November 1917 in den Blättern plötzlich die Nachricht auftauchte, Galizien werde aus der Monarchie ausgeschieden und dem Königreiche Polen zugeschlagen werden, erhob sich unter den ukrainischen Führern ein Sturm der Entrüstung, der sich noch steigerte, als einzelne polnische Führer eine Teilung Galiziens für undiskutabel erklärten, so der polnischnationale Marxist Daszynski und ganz besonders der polnische Vizipräsident des österreichischen Abgeordnetenhauses, Hofrat German, welcher wörtlich sagte: „Was die ukrainischen Teile Galiziens betrifft, ist eine Teilung des Landes ausgeschlossen."

In dieser Frage heißt es, Stellung nehmen, und es muß gesagt werden, daß die Zerlegung Galiziens in zwei Provinzen nicht nur historisch begründet und gerecht, sondern auch vom jüdischen Standpunkt überaus wünschenswert wäre, auch wenn — was ein großer Teil der Judenschaft innigst wünscht — das ganze galizische Gebiet österreichisch bliebe.

Ostgalizien zählt rund fünf Millionen Einwohner, von denen 70 Prozent Ukrainer, 16 Prozent Polen, 12 Prozent Juden und 2 Prozent Deutsche sind. Es kam schon bei der ersten Teilung Polens (1772) an Österreich, das polnische Westgalizien hingegen erst bei der dritten Teilung Polens (1795). Eine Auseinanderlegung der zwecks Errichtung einer polnischen Hegemonie zu einer Verwaltungseinheit zusammengeschweißten heterogenen zwei Gebiete wurde von den Ukrainern schon nach der Märzrevolution des Jahres 1848 angestrebt und war — wie Lozynskyj in seiner Arbeit „Die Schaffung einer ukrainischen Provinz in Österreich" ausführt — auch der Verwirklichung nahe. Die polnische Gegenströmung gewann jedoch Oberwasser, und so schuf das Februarpatent (1860) das heutige Kronland Galizien.

Daß der Ruf der Ukrainer nach der „Provinz Ostgalizien" um so lauter wird, je nachdrücklicher im Weltkriege die Völker das „Recht auf die eigene Nation" proklamieren und daß ihre Forderung im wohlverstandenen Staatsinteresse nicht leicht wird abgewiesen werden können — seitdem in Rußland die selbständige Volksrepublik Ukraine entstand —, wird jedem einleuchten.

So ist zu erhoffen, daß das ostgalizische Gebiet, in welchem doch nur 16 Prozent Polen wohnen, keinesfalls dem polnischen Nationalstaate einverleibt wird, was nicht nur den Ukrainern zu wünschen ist und den Polen (die ansonsten in ihrem neuerstandenen Nationalstaate die „Segnungen" der Irredenta erfahren müßten), sondern ganz besonders den ostgalizischen Juden. Ihr Selbsterhaltungstrieb, ihre unverwischbare nationale Eigenart — in Ostgalizien kann doch von „Assimilation" keine Rede sein! — muß sie für diese natürliche, gerechte und notwendige Lösung gewinnen.

In einem Nationalstaate sind sie eine verschwindende Minderheit, über deren nationale Rechte man zur Tagesordnung übergeht, in einer Provinz, die neben der ruthenischen Majorität drei ansehnliche nationale Minoritäten aufweist (800 000 Polen, 600 000 Juden, 100 000 Deutsche) und die überdies einem Nationalitätenstaate einverleibt ist, werden sie sich national entwickeln können.

Dr. O. A.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg.
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang — 10. März 1918 — Heft 11

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

„Viod"

Von Prof. Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

Die Begründung der „Vereinigung Jüdischer Organisationen Deutschlands"*) wird überall in jüdischen Kreisen mit großer Freude begrüßt. Zum ersten Male seit langer Zeit geht fast die gesamte Judenschaft Deutschlands auf gleichem Wege zu gleichen Zielen: nur die kleine aber einflußreiche und bedeutsame Gruppe der „Freien Vereinigung" hat sich zu unserem Bedauern nicht entschließen können, sich unter die gemeinsame Fahne zu stellen. Wichtig ist auch, daß zum ersten Male grundsätzlich mit dem bisher geltenden Brauch gebrochen worden ist, eine Repräsentanz des deutschen Judentums aus „Notabilitäten" zu bilden: die Organisationen selber haben sich durch ihre entsandten Vertreter geeinigt. Die Führer der Judenheit Deutschlands, die sich in verständnisvoller Weise um das Zustandekommen der neuen Vereinigung bemüht haben, dürfen mit besonderer Genugtuung auf das vollendete Werk blicken. Insbesondere haben die Begründer des „Komitee für den Osten" vom ersten Augenblick an das Ziel im Auge behalten, sie haben es sofort aus führenden Männern aller Lager zusammengesetzt in der Hoffnung, eine Gruppe der Mitte schaffen zu können von genügender Gravitation, um die außenstehenden Flügelgruppen schließlich doch an sich heranziehen zu können. Und unsere Hoffnung hat nicht betrogen. Freilich hat es langer Zeit, großer Geduld und manches nicht leichten Verzichtes bedurft, um Hilfsverein und Zionistische Vereinigung an einen Tisch zu bringen, und es wird auch in Zukunft große Behutsamkeit und Verträglichkeit nötig sein, um die früher einander heftig

*) Über den Aufbau und die Zusammensetzung der neuen Organisation siehe die Umschau, Seite 263.

widerstreitenden Elemente auch daran zu halten. Aber es ist doch die Hoffnung gegeben, daß es auf die Dauer glücken wird.

Denn die Zeit selbst, unsere große von Zukunft schwangere Zeit, hat mehr zu dem Werk der Einigung getan als alle Bemühung Einzelner. Sollten neben den starken sachlichen Differenzen früher vielleicht auch persönliche Empfindlichkeiten, schmerzhafte Narben alter Kämpfe vorhanden gewesen sein: die Zeit hat uns alle gelehrt, wie klein der Einzelne gegenüber dem großen Gang der Geschichte ist. Und die sachlichen Differenzen sind in dieser und durch diese Zeit des katastrophalen Geschehens immer kleiner geworden, die Antithesen haben sich immer mehr jener Synthese genähert, die wir vom „Komitee für den Osten" schon vor Jahren sich vorbereiten sahen. Die Probleme des Zionismus, der Ansiedlung in Palästina, des Minoritätenrechtes im Osten sind in eine ganz neue Beleuchtung gerückt, haben in den offiziellen Kreisen eine ganz andere Würdigung erfahren, und werden heute auch von den deutschen Juden ganz anders empfunden und beurteilt. Die Extremisten von rechts und links sind verstummt oder haben sich zu gemäßigten Anschauungen bekehren müssen.

Was aber noch von sachlichen Differenzen geblieben sein mag, das tritt heute ganz und gar in den Hintergrund gegenüber den ungeheuren praktischen Aufgaben, die uns wieder die Zeit stellt, Aufgaben, die nur ein in sich geeinigtes, in machtvoller Vertretung geschlossenes deutsches Judentum zu lösen hoffen kann. Die Mitwirkung an der Neuordnung des jüdischen Daseins in Kurland, Litauen, Polen und vor allem in Rumänien, sowohl nach seiner verfassungsmäßigen Begründung wie nach seinem ökonomischen Ausbau und Neubau, und nicht minder die Sicherung unserer eigenen politischen, sozialen und ökonomischen Stellung in der Heimat gegenüber dem neu aufgepeitschten Antisemitismus: das sind Probleme, die die ganze Kraft des geschlossenen Ganzen erheischen werden.

Quod felix, faustum, fortunatum sit!

Einigkeit

Von Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs, Berlin

Herrenhaus-, Palästina- und Friedenskongreßfrage haben in letzter Zeit die Gemüter der jüdischen Deutschen heftig bewegt und drohten neue Zwietrachtsquellen zu werden.

1. Soll die Vertretung der jüdischen Religionsgemeinschaft im Herrenhaus im Wege eines Vorschlagsrechts durch Vorschlagskörper oder im Wege einer Berufung aus königlichem Vertrauen zu erfolgen haben?

2. Welche Stellung sollten die jüdischen Deutschen zu der Palästina-Erklärung der Engländer nehmen und

3. sollten zu derjenigen Organisation, welche die jüdischen Vereinigungen der Mittelmächte zum Zwecke der Aufstellung eines einheitlichen Judenprogramms für die Friedenskongreßfrage und zum Zwecke der Fühlung mit den Juden der Mittelmächte vereinigte, die Zionisten zugezogen werden oder nicht?

Mit freudiger Genugtuung begrüße ich es, daß, wenn auch die Einigung noch nicht voll erreicht ist, so doch ein großer Schritt auf dem Wege zur Einigung vorwärts getan ist.

1. Die im „Verbande der Deutschen Juden" zusammengeschlossenen Organisationen haben sich schließlich auf dem vom „Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens" von vorn herein mit Nachdruck vertretenen Standpunkt geeinigt, daß wir jüdischen Deutschen um der Würde und Gleichberechtigung des Judentums wegen für das Herrenhaus ein Präsentationsrecht verlangen müßten, daß wir nicht auf gleicher Stufe mit Anwälten, Künstlern, Ärzten, Kaufleuten usw., sondern mit den Mächten des religiösen Lebens, also mit den beiden christlichen Bekenntnissen stehen müßten, und daß das königliche Vertrauen nur solange einzusetzen habe, bis ein Präsentationskörper geschaffen sei. Es ist damit eine Lösung gefunden, die der Würde des Judentums entspricht und doch die Schwierigkeiten, die aus dem Mangel eines Präsentationskörpers erwachsen, zur Zeit beseitigt. Es empfiehlt sich vor allem, zu verlangen, daß das Vorschlagsrecht der jüdischen Religionsgemeinschaft im Gesetze schon jetzt festgelegt wird, damit, wenn die Zukunft uns einen Präsentationskörper bringt, das Recht bereits im Gesetze anerkannt ist.

Nur die „Freie Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums" steht zu meinem Bedauern noch abseits, wohl weil sie in der Schaffung eines Präsentationskörpers ihre Majorisierung und einen ersten Schritt zu der ihr verhaßten Gesamtorganisation erblickt. Infolgedessen hat sie die Einberufung kraft königlichen Vertrauens als den gangbarsten Weg erachtet. Ich halte dieses Vorgehen selbst vom Standpunkte der Freien Vereinigung aus nicht für glücklich, weil nach meiner Auffassung die Schaffung eines Präsentationskörpers die Bildung der Gesamtorganisation mehr retardieren als beschleunigen wird, und ich gebe die Hoffnung nicht auf, daß auch hier sich noch eine Einheitsfront herstellen lassen wird, weil der Mangel an Einigkeit beiden Richtungen zum Schaden gereicht. Es dürfte nicht unschwer sein, ein Programm aufzustellen, bei welchem das der Würde des Judentums allein entsprechende Präsentationsrecht gewährt und doch eine Majorisierung keiner Richtung geschaffen wird.

2. In der Palästinafrage kam es darauf an, den Engländern den Wind der Judensympathie aus den Segeln zu nehmen, ohne daß ihr eigentlicher Plan, die Türkei zu schwächen, dadurch mitgefördert würde. Auch hier ist es nicht ohne Mühe gelungen, unsere leitenden Kreise davon zu überzeugen, daß in der Palästinafrage sich unschwer eine Synthese zwischen deutschen, türkischen und jüdischen Interessen finden lasse. Durch die Erklärung von Nessimi Bey und Talaat Pascha und dem Freiherrn von dem Bussche Haddenhausen ist diese glückliche

Synthese herbeigeführt, die wir insbesondere im Interesse des deutschen Vaterlandes begrüßen. Den Engländern ist damit der Judenfang gelegt, der Judenwind aus den Segeln genommen, das Prestige, die Beschützer der Judenheit zu sein, genommen und dabei ein Programm aufgestellt, in welchem Zionisten, Azionisten und Antizionisten sich einigen können.

3. In der V.J.O.D. sind zum ersten Male sämtliche jüdische Organisationen Deutschlands vereinigt. Es ist zu erwarten, daß die Agudas Jisroel und die Freie Vereinigung den ihr offengehaltenen Beitritt erklären werden. Ich begrüße die Schaffung mit um so größerer Genugtuung, als ich schon in meinem Artikel „Glaube und Heimat" darauf hingewiesen habe, daß in der Ostjudenfrage eine bedauerliche Zersplitterung der Kräfte stattfinde und daß ein Zusammengehen der Organisationen dringend notwendig sei, ohne daß prinzipielle Gegensätze im Innern verwischt und verkleistert würden.

Als ich die Ehre hatte, die „Neuen Jüdischen Monatshefte" durch einen Artikel einweihen zu dürfen, habe ich der Hoffnung und dem Wunsche Ausdruck gegeben, daß sie der Versöhnung der jüdischen Parteien dienen werden, daß, wenn man die Zeitschriften der verschiedenen jüdischen Richtungen lese, man glauben müsse, daß es überhaupt nur jüdische Parteien, nicht mehr ein Judentum gebe. Ich habe infolge dieses und meines Artikels „Glaube und Heimat" manch böses Wort von Mischmaschpolitik, Kompromißpolitik und unpraktischem Idealismus hören müssen. Ich freue mich, daß mein unversieglicher Optimismus und meine „unpraktische Lebensauffassung" doch sich durchgerungen hat. Ich bin weit davon entfernt, durch Kompromisse à tout prix sich zu kompromittieren, aber wer sich Mühe gibt, die prinzipiellen Gegensätze zu erkennen und zu scheiden, was zu scheiden ist, wird leicht erkennen, wo eine mittlere Linie der gemeinsamen Arbeit gefunden werden kann. Auch hier steht die Freie Vereinigung noch abseits. Ich hoffe, daß es gelingen wird, einen Zusammenschluß mit ihr zustande zu bringen, insbesondere mit dem eben gebildeten „Vollzugsausschuß der jüdisch-orthodoxen Organisationen der Mittelmächte" zusammenzuarbeiten. Denn nur, wenn wir einig sind, werden wir stark sein und der Erfüllung der Aufgaben gewachsen sein, die unserer harren. Wenn erst einmal die Führer der verschiedenen Organisationen gemeinsam in einer alle berührenden Frage der auswärtigen Politik Hand in Hand arbeiten, so wird auch in den Fragen der inneren Politik, in denen eine verschiedene Weltauffassung besteht, verhütet werden, daß die sachliche Gegnerschaft zur persönlichen Feindschaft führt, daß dem Gegner guter Glaube und ehrliche Überzeugung abgesprochen wird und es werden die notwendigen Auseinandersetzungen lediglich sachlich mit den Waffen des Geistes geführt werden. Nur wenn wir einig sein werden, werden wir stark sein. Nirgend gilt der Satz mehr, daß duobus litigantibus tertius gaudet.

Viribus unitis

Von Dr. Paul Nathan, Berlin

Eine Reihe von Gründen hat die Juden Deutschlands veranlaßt, eine gemeinsame Organisation ins Leben zu rufen — die „Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands zur Wahrung der Rechte der Juden des Ostens".

Die Probleme des Ostjudentums haben eine außerordentliche Bedeutung für das Judenproblem der Welt. Im Osten sitzt noch heute die überwiegende Masse aller Juden. Eine Entscheidung in diesem oder jenem Sinne, die unmittelbar die Ostjuden trifft, berührt zugleich die Zentralmächte und in weiterer Ausstrahlung auch die Vereinigten Staaten, wo die bedrängten Juden Osteuropas bisher stets eine Zuflucht gefunden haben.

Das Schicksal von Millionen Juden wird eine tiefeingreifende Wendung also durch diesen Krieg erfahren.

Solchen Problemen gegenüber ist die zusammengefaßte Kraft des gesamten deutschen Judentums vielleicht ausreichend, um die zweckmäßigsten Entscheidungen anzubahnen; aber keine einzige Richtung innerhalb des deutschen Judentums konnte leichten Herzens die ungeheure Verantwortung auf sich nehmen, die in dem Glauben besteht, daß sie für sich über die allein zutreffenden Lösungen des national, politisch, wirtschaftlich und religiös überaus verwickelten Problems verfüge. Das waren die gegebenen Voraussetzungen, die bei allen, die verantwortlich fühlen, den Zusammenschluß in irgendeiner Form unbedingt forderten.

Dazu kamen praktische Erwägungen. Auch die besten Lösungen, die der deutschen Reichsregierung nahegebracht wurden, konnten das erforderliche Gewicht kaum haben, wenn sie nur von einer einzelnen Organisation ausgingen. Es bestand die Gefahr, daß andere Organisationen mit anderen Vorschlägen die Reichsregierung angingen, und daß in diesem Wirrwarr von widerstreitenden Anträgen das Deutsche Reich den rechten Weg zum Schaden des Staats und zum Schaden der Gesamtheit des Judentums verfehlte.

Solchen schwerwiegenden Gründen haben sich die großen jüdischen Organisationen Deutschlands zugänglich erwiesen, wie gegensätzlich sie auch zu einer ganzen Reihe von religiösen, nationalen und politischen Fragen stehen mögen; sie mußten sich sagen, daß in dieser Schicksalsstunde es notwendig sein würde, eine Einheit zu schaffen.

Diese Einigkeit ist heute glücklicherweise vorhanden.

Sie besteht nicht darin, daß die einen sich dem Programm der anderen unterworfen haben; daß die strenggläubigen Juden liberal geworden sind, oder die Liberalen orthodox, oder die Zionisten sich zu nichtzionistischen Ansichten bekehrt haben, und ebensowenig umgekehrt.

Die Weltanschauung und das Programm, auf dem die verschiedenen Richtungen des Judentums in Deutschland stehen, ist unberührt geblieben und mußte erklärlicherweise unberührt bleiben, wenn über-

haupt an einen Zusammenschluß gedacht werden sollte. Und es mußten gleichwohl gemeinsame Richtlinien aufgestellt werden, die doch ein einheitliches Handeln gegenüber den großen auftauchenden Problemen ermöglichten. Die Aufgabe war nicht leicht, aber sie war lösbar und ist gelöst worden. Es wurden jene Kernpunkte aller jüdischen Bestrebungen ermittelt, die innerhalb des Gesamtjudentums nicht strittig sind, und diese Kernpunkte sind das Programm der neuen Vereinigung.

Das Programm ist weder ein Maximal- noch ein Minimalprogramm. Es ist das Programm an sich, auf Grund dessen sich eine Verständigung erzielen ließ, und das hoffentlich die Probe gemeinsamen Arbeitens für die Zeit, die unmittelbar vor uns liegt und für die Aufgaben, die jetzt zu lösen sind, bestehen wird.

Das Programm stellt eine Reihe von Forderungen auf, über die es eine Meinungsverschiedenheit unter uns Juden nicht gibt. Das Programm verlangt rechtliche und tatsächliche Gleichstellung der Juden des Ostens mit allen anderen Bürgern der östlichen Staaten. Es verlangt überdies die freie Einwanderung und wirtschaftliche Betätigung in allen Teilen des Osmanischen Reichs, natürlich auch in Palästina. Und endlich fordert es das Recht auf Pflege selbständiger jüdischer Kultur überall im Osten. Da es eine selbständige jüdische Kultur im Osten gibt, so steht auch diese Forderung außer jeder Anfechtung, und alle jüdischen Richtungen können sich hinter sie stellen.

Das Zeichen selbständigen jüdischen Geisteslebens ist die Religion im Osten und die Sprache. Bei den einen die hebräische Sprache, bei den anderen jiddisch, und die Möglichkeit, diese ihre sprachliche Eigenart wie insbesondere natürlich auch ihre Religion ohne Behinderung pflegen und entwickeln zu können, erscheint als eine selbstverständliche Forderung. Zu ihrer Vertretung ist die Gesamtheit des deutschen Judentums berufen.

Das sind die Forderungen, auf denen sich alle deutschen Juden zusammenfinden konnten.

Es ist offensichtlich, daß gewisse Richtungen innerhalb des deutschen Judentums die letzten Ziele ihres Strebens innerhalb dieses Rahmens nicht erreichen können. Es zeigt ihre taktische Klugheit, daß sie für jetzt auf einzelne Punkte ihrer Forderungen zu verzichten bereit waren, und daß sie so ein Kompromiß ermöglichten, dessen Durchführung wahrscheinlich ist, da hinter ihm die gesamte deutsche Judenheit ohne Ausnahme steht.

Das Fundament von tragfähiger Festigkeit, auf dem sich ein Erfolg aufbauen kann, ist also gelegt. Die Möglichkeit eines Erfolges ist hierdurch gegeben. Daß damit alle Schwierigkeiten überwunden sind, kann man freilich noch nicht behaupten. Wenn so verschiedenartig gerichtete Strömungen in ein Bett zur Steigerung der Gewalt zusammengeleitet werden, so bleibt immer die Gefahr, daß an der einen oder der anderen Stelle die neugeschaffenen Dämme doch wieder durchbrochen werden können. Um so geringer wird diese Gefahr sein, mit um so klarerem Blick man sie in Betracht zieht. Man darf sich darüber

nicht täuschen, daß die Schwierigkeiten, diese verschiedenartigen Kräfte zusammenzuhalten, nicht unbedeutende sind, Kräfte, die bisher vielfach gegeneinander gearbeitet haben. Die Klippen, die vorhanden und über die hinwegzutäuschen ganz falsch wäre, können nur glücklich vermieden werden, wenn auf allen Seiten ein erhebliches Maß von politischer Selbstbeschränkung vorhanden ist. Wir alle müssen die Vergangenheit mit ihren mannigfachen, zum Teil recht unerfreulichen Gegensätzen völlig ausschalten; wir alle müssen die getroffenen Vereinbarungen loyal innehalten; wir alle müssen jenen politischen Takt üben, ohne den es unmöglich ist, ein Kompromiß über alle Anfechtungen hinüber bis zum endgültigen Erfolge zu tragen. Die Hoffnung, dieses glückliche Ergebnis zu erzielen, ist keine kleine, wenn sich jeder einzelne in der neuen Gemeinsamkeitsorganisation gegenwärtig hält, welch großes Ziel erreicht werden kann: die durchgeführte Emanzipation des Ostjudentums und damit die Möglichkeit, daß Millionen Juden einer glücklicheren Zukunft entgegengeführt werden.

Die erfolgreiche Durchführung dieses Programms wird ein Beweis für die politische Reife der deutschen Juden sein.

Und hoffentlich ist das Programm der deutschen Juden stark genug, um zu einem gleichen Vorgehen auch die Juden Österreichs, Ungarns, Bulgariens und der Türkei anzuspornen.

Die Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands ist in diesem Augenblick damit beschäftigt, in der Gesamtheit der Mittelmächte verwandte Gebilde nach dem Vorbilde des deutschen Zusammenschlusses ins Leben zu rufen. Gelingt dies, wie zu erwarten, dann wird die Gesamtheit der Juden der Mittelmächte nach erzielter Verständigung untereinander und in engster Anlehnung aneinander eine Macht darstellen, die auf Berücksichtigung Anspruch hat, zum Segen der Ostjuden und zum Segen einer gesunden Fortentwicklung der Weltkultur.

Ukraina

Von Leo Rosenberg, Berlin

Der Friedensschluß der Mittelmächte mit dem ukrainischen Dreißigmillionenvolk ist ein Ereignis, dessen Bedeutung sich auch für den Schreiber der Tagesgeschichte nicht im eigentlichen Vorgang erschöpft, sondern über sich selbst hinauswirkt und eine neue Weltsituation schafft. Und in der Tat: das Aufhorchen der Welt galt nicht weniger als dem Teilfrieden dem Werden eines neuen Volkes. Der Vertrag von Brest-Litowsk bildete zugleich die Geburtsurkunde einer großen Nation, die zum historisch-staatlichen Sein erwachte. Daß aber diese neue Völkergeburt ihren Daseinsgrund und ihre Daseinsberechtigung nicht eigentlich in objektiven Tatsachen und Gegebenheiten, sondern in einer freien Willensentscheidung hatte, mußte dem

sittlichen Bewußtsein und dem modernen Völkerrechtsgefühl zur besonderen Befriedigung gereichen. Denn nicht Tatsächliches-Allzutatsächliches, sondern ein Moment tiefster Innerlichkeit hat diese neue Volksexistenz ins Leben gerufen. „Eine Nation ist, was eine Nation sein will" — wenn irgendwo, so ist beim Werden des Ukrainervolkes dem großen Worte Ernest Renans Bewährung geworden. In die Sprache des modernen Staatsrechts umgeprägt, drückt diese Willenssouveränität das von den Besten und Tapfersten verfochtene personale Prinzip der Volksrechte in entschiedener Klarheit aus.

Das große Ereignis von Brest-Litowsk würde dadurch schon an sich hohe Bedeutung für uns gewinnen. Denn unter jenem tragischen Völkergeröll, dessen einziger Rechtstitel sein Lebenswille ist, stehen wir Juden an erster Stelle. Unser eigentliches Interesse an der völkisch-staatlichen Neuschöpfung im Osten wird jedoch erst durch den Umstand vital, daß der neue Staat, seinem Ursprung getreu, zum erklärten Träger des national-personalen Rechtsprinzips geworden ist. Hier hat schon jetzt die nationale Frage einen Austrag gefunden, der einzig und ohne Vorbild ist. Hier ist die große Revolutionsidee des Nationalitätenstaates, die im Gegensatz zu der des französischen Ständestaates die nationale und nicht die soziale Gleichheit in den Mittelpunkt des Strebens stellte, der Erfüllung entgegengereift. Und nicht verwundern kann es, daß die ersten Opfer der Entrechtung zugleich diejenigen sind, denen der Segen des neuen Rechtsgedankens vor allen zuteil geworden ist: die Juden.

Mit der Loslösung des russischen Randgebiets und der Entstehung eines aus acht alten russischen Gouvernements bestehenden neuen ukrainischen Staatswesens — es sind dies die südöstlichen und westlichen Gouvernements Wolhynien, Kiew, Podolien, Poltawa, Tschernigow, Charkow, Jekaterinoslaw und Cherson — ist eine neue Judenfrage akut geworden. Es ist dies die Rechtsfrage des jüdischen Dreimillionenvolkes dieses Gebiets. Und es soll freudig anerkannt werden: mit der Entstehung dieser Frage ging ihre gerechte Lösung Hand in Hand. Dem jüdischen Volkstum der ukrainischen Republik wurde ein Maß nationaler Rechte zuerkannt, das über seine eigenen Wünsche und Forderungen weit hinausging. Es erstreckt sich nicht bloß auf kulturellem Gebiet, sondern wächst vielmehr zu einer Art verwaltungspolitischer Autonomie aus. Das Papiergeld des neuen Staates trägt neben Aufschriften in den Sprachen der anderen Volksminderheiten auch solche in hebräischen Schriftzeichen, und es besteht ein besonderer (jüdischer) Staatssekretär für jüdische Angelegenheiten. Es entspricht dies ganz den vom ukrainischen Zentralrat anerkannten Grundsätzen in bezug auf die Rechte der Volksminderheiten. Bereits am 23. Dezember 1917 gelangte ein Verfassungsentwurf auf einer Beratung der Verfassungskommission der „Rada" zur Annahme, der in einem diesbezüglichen Abschnitt das „unantastbare Recht einer jeden Nation in der Ukraine auf national-personaler Autonomie innerhalb der Grenzen der ukrainischen Volksrepublik" anerkannt, wonach „jedem Volke das Recht

zeuerkannt wird, sein nationales Leben sebständig zu verwalten". „Die großrussische, jüdische und polnische Nationalität — heißt es in diesem Entwurf weiter — haben von ihrem Rechte auf national-personaler Autonomie bereits Gebrauch gemacht. Die anderen Nationalitäten, Weißrussen, Deutsche, Rumänen usw. können dieses Recht durch eine formelle Willenserklärung von mindestens 10 000 Staatsbürgern der betrffenden Nationalität geltend machen." Und weiter: „Die einer bestimmten Nation angehörenden Staatsbürger der ukrainischen Republik bilden auf deren Territorien einen Nationalverband. Über die Mitglieder des Verbandes werden Register geführt, auf Grund deren der Nationalkataster gebildet wird." — „Die Organe des Nationalverbandes haben gegenüber ihren Mitgliedern den Charakter staatlicher Organe; sie sind befugt, innerhalb ihres Wirkungskreises für ihre Mitglieder bindende Verfügungen zu erlassen und alle die Nationalität betreffenden Angelegenheiten rechtskräftig zu regeln." — „Zur Bestreitung der Kosten der den nationalen Verbänden obliegenden Angelegenheiten wird aus den Gesamteinkünften der ukrainischen Republik und den Einnahmen der lokalen Gebietsverwaltungen ein Fonds gebildet, aus welchem jedem nationalen Verband ein bestimmter Betrag im Verhältnis zur Zahl seiner Mitglieder zugewiesen wird. Außerdem sind alle nationalen Verbände befugt, ihren eigenen Mitgliedern besondere Abgaben in dem durch das Gesetz der ukrainischen Republik festgelegten Umfange aufzuerlegen." — „Art und Umfang der Angelegenheiten, welche einem jeden nationalen Verbande und dessen Organen obliegen sollen, werden durch den Beschluß der gründenden Versammlung der betreffenden Nationalität festgelegt. Diese Gründungsversammlung wird auf Grund des allgemeinen, gleichen, geheimen, direkten und proportionalen Wahlrechts gewählt. Der Beschluß der gründenden Versammlung einer gegebenen Nationalität betreffs der Kompetenz ihrer nationalen Organe unterliegt der Bestätigung seitens der allgemeinen Volksversammlung der ukrainischen Republik. Entscheidungen derselben in diesen Angelegenheiten können vor dem Generalgerichtshof angefochten werden." (Höchstes Repräsentationsorgan des nationalen Verbandes ist der von ihm gewählte Nationalrat und sein höchstes Vollzugsorgan die von diesem bestimmte nationale Leitung der betreffenden Nationalität.) — „Im Ministerkabinett der ukrainischen Volksrepublik sind Ministerposten für nationale Angelegenheiten einzurichten. Für die Angelegenheiten der großrussischen, der jüdischen und der polnischen Nationalität sollen außerdem besondere Minister ernannt werden. Ebenso müssen auch im Generalgerichtshof besondere Richter für diese Angelegenheiten in gesetzlich zu bestimmender Zahl ernannt werden." — „Alle Kompetenzstreitigkeiten zwischen den Organen der Nationalen Verbände einerseits und der allgemeinen Regierungorgane oder lokalen Gebietsverwaltungsorgane andererseits werden durch zuständige gerichtliche Behörden ausgetragen." Dieser Verfassungsentwurf vom 23. Dezember beruhte noch auf dem Prinzip einer allrussischen föderativen Republik; die Regelung der Angelegenheiten der Minderheitsvölker und die Überwachung der genauen

Einhaltung der den nationalen Minderheiten zustehenden Rechte sind den Zentralorganen der obersten Regierungskörperschaft vorbehalten geblieben. Bemerkenswert ist der Umstand, daß auch die Möglichkeit einer engen Verbindung der einzelnen Nationalverbände in der Ukraine mit den entsprechenden nationalen Verbänden in den anderen Schwesterrepubliken ausdrücklich vorgesehen ist.

Man weiß, daß die ursprüngliche Föderatividee infolge der bekannten Vorgänge durch die am 20. Januar d. J. zur Annahme gelangte vierte Universal des sog. Kleinen Rates eine Ablehnung erfahren hat. Dadurch ist eine wichtige Voraussetzung des alten Entwurfs hinfällig geworden; es besteht nunmehr weder die Möglichkeit einer Kontrolle seitens der höchsten Föderativorgane, noch — was, wie noch ausgeführt werden wird, vom jüdischen Standpunkt aufs lebhafteste zu bedauern ist — eines über die Einzelverbände hinausgehenden Zusammenschlusses der Gesamtnation im Reiche. Nun wird letztens gemeldet, daß der ukrainische Zentralrat, bestehend aus Vertretern des Kongresses der Arbeiter-, Soldaten- und Bauernabgeordnetenräte, den Vertretern der sozialistischen Parteien und der nationalen Minderheiten, am 22. Januar d. J. ein Gesetz betreffs der national-personalen Autonomie der auf dem Gebiete der Ukraine lebenden Volksminderheiten endgültig angenommen hat. Der Wortlaut des neuen Minoritätengesetzes liegt noch nicht vor; es wird jedoch versichert, daß es sich in den wesentlichsten Punkten mit dem oben angeführten Abschnitt des Verfassungsentwurfs vom 23. Dezember 1917 vollinhaltlich deckt. Obgleich nun eine nähere Charakterisierung des neuen Minderheitsrechts der Ukraine mit voller Bestimmtheit noch nicht zu geben ist*), darf doch die Tatsache vermerkt werden, daß die Forderung einer nationalen Autonomie auf personaler Grundlage zum erstenmal eine Verwirklichung gefunden hat. Und das neue ukrainische Staatswesen ist das erste, in dem die Juden als vollberechtigte Nationalität restlose Anerkennung gefunden haben.

*

Ob die vollzogene Abgliederung der Ukraine eine endgültige ist oder — was nicht unwahrscheinlich ist — schließlich doch im Föderalismus münden wird, in allen Fällen wird der um die Zukunft seines Volkes besorgte jüdische Betrachter nicht umhin können, schwer drückenden Befürchtungen Ausdruck zu geben. Nach Polen und Litauen nunmehr auch die Ukraine, das dritte mächtige Reservoir jüdischer Volkskraft. Als 1872 das Polenreich der Teilung anheimfiel, teilte auch das große Judentum dieses Reiches das gleiche tragische Geschick. Als der zuckende Leib des Polenvolkes auf dem diplomatischen Seziertisch verblutete, krümmte sich auch der einheitlich ge-

*) So wird bemerkt, daß das neue Gesetz keine Bestimmungen über die Berücksichtigung der Minderheitssprachen in den staatlichen und territorialen Selbstverwaltungsämtern enthalte. Wir vermögen unsererseits daraus auf eine negative Entscheidung über diesen wichtigen Punkt nicht zu schließen.

wachsene mächtige ostjüdische Volkskörper unter den Qualen einer schmerzhaften Vivisektion. Ein dankenswertes Geschick hat die bedeutsamsten und lebenswichtigsten Glieder zu neuem einheitlichen Wachstum unter russischem Zepter vereinigt, während das abgetrennte galizische Glied der Verkümmerung anheimfiel. Was wird nunmehr das Schicksal der getrennten Glieder in Polen, in Litauen, in der Ukraine sein? Was bringt eine nationale Emanzipation, die mit der nationalen **Dispersion** Hand in Hand geht?

Wohl wissen wir, daß der fortschreitende Artischokierungsprozeß des Russenreiches auch den exterritorialen Volksminderheiten einen bedeutsamen Vorteil bringt. Den Juden vor allem. Die Gefahr, einer herrschenden, übermächtigen Fremdkultur zu erliegen, drohte ihnen mehr als alles andere. Und sie waren im Begriff, ihr zu erliegen. Man irrt sehr, wenn man glaubt und glauben macht, das große russische Judentum wäre von der Assimilation verschont geblieben. Es trifft zu, insofern man eine Gesinnungs- und Überzeugungsassimilation im Auge hat. Diese Made-in-Germany-Assimilation ist kein Ausfuhrartikel nach dem Osten. Der „Russe mosaischer Konfession“ ist noch nicht erfunden. Dieser tröstliche Umstand verschlägt jedoch herzlich wenig gegenüber der Tatsache, daß die jüdische Gesellschaft des Ostens in den letzten Dezennien in allen ihren Schichten, vom Großbürger bis zum Geistesmenschen, vom Handwerker bis zum Proleten, einer ziemlich rapid fortschreitenden **Russifizierung** verfiel. Die Assimilations**idee** war unmöglich, die Assimilation in **Wirklichkeit** schien unvermeidlich. Denn unwiderstehlich und unüberwindbar war die Zentripetalkraft des elementargewaltigen großrussischen Kulturgeistes. Diese Zentripetalkraft ist jetzt gebrochen. Die politische Dezentralisation wird in noch stärkerem Maße eine **kulturelle** zur Folge haben. In der entstehenden Vielfältigkeit der kulturellen Gravitationstendenzen wird der Selbstbehauptungskampf der schwächeren Art einen erheblichen Teil seiner Schärfe verlieren. Das akute Stadium der Assimilationsgefahr ist unzweifelhaft damit überwunden. Und diese unausbleibliche Wirkung der neuen Gestaltungen könnte uns gewiß sehr froh stimmen, bestände die Aussicht nicht, daß die Dezentralisation auch eine bedenkliche Zersplitterung und Atominierung der jüdischen Volkskraft herbeiführen würde. Die Kompaktheit und Massenhaftigkeit des jüdischen Elements im Osten bildete bisher den sichersten Schutz gegen das Eindringen fremdwüchsiger, zersetzender Kulturkeime; diese Schutzkraft wird in Zukunft durch die Dispersion der Volksteile eine bedrohliche Schwächung erfahren. Wird die einschrumpfende **Extensiv**kraft durch eine höhere nationale Lebens**intensität** wettgemacht werden? Wir wünschen und hoffen es.

*

Daß wir Juden bei dem in Cholm zur Austragung gelangenden ukrainisch-polnischen Gegensatz keine uninteressierten Zuschauer sind, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden. Wir sind es in **Cholm**

ebensowenig als in Galizien. In Galizien hat die polnische Machtgier eine enge und herzliche Gemeinschaft zwischen Juden und Ukrainern geschmiedet. Sich selbst werden es die Polen zuzuschreiben haben, wenn bei einer Volksentscheidung im Cholmer Land die Juden dieses Gebiets — 15 Prozent der Gesamtbevölkerung, in einzelnen wichtigen Kreisen jedoch bis zu 27 Prozent steigend! — vor allem darum bedacht sein werden, die Aussichten für ihre Wiederauslieferung an den polnischen Gerechtigkeitssinn nach Kräften herabzumindern. In einer vielbemerkten Rede hat Staatssekretär Dr. Solf in diesen Tagen den richtigen Gedanken angeregt, man solle bei der Weiterverteilung des Kolonialbesitzes die sittliche Befähigung zur Herrschaft berücksichtigen. Auch auf europäischem Boden wäre bei Gelegenheit die Erbringung eines derartigen Befähigungsnachweises von Vorteil. Es würde dann kaum ein Zweifel darüber entstehen, ob das überwiegend ukrainische Land den Segnungen polnischer Rechtlichkeit ausgeliefert oder einem Volke zuerkannt wird, das in Freiheit geboren Freiheit mit vollen Händen gewährt.

Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums

Von Hermann Cohen

Unter allen Wandlungen, welche die religiös-kulturelle Verfassung des Judentums seit etwa hundert Jahren erfahren hat, ist keine so frappant wie die Verminderung oder gar das Verschwinden der jüdischen Gelehrsamkeit unter den modernen Juden. Es war ja ein soziologisch sehr interessanter Ausnahmezustand, der das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit herrschend war, daß fast in jeder kleinsten Gemeinde sich Männer fanden, die als Handelsleute doch zugleich die volle Befähigung zur Verwaltung des Rabbineramtes besaßen. Dieser so überaus charakteristische Zustand mußte aufhören, als den Juden die vielseitigen Aufgaben der modernen Kultur sich erschlossen und sie, sei es den gelehrten Berufen, sei es den eine erhöhte allgemeine Bildung erfordernden Industrie- und Handelszweigen sich hingaben.

Zunächst freilich trat für diesen Notstand dadurch eine Aushilfe ein, daß der moderne Rabbiner ganz unwillkürlich zum Vertreter der modernen Wissenschaft an seiner Religion, ihrer Literatur und Geschichte heranwuchs. So entstand die bedeutsame Tatsache, daß vom deutschen Rabbiner die Wissenschaft des Judentums geschaffen wurde: die Wissenschaft auf Grund der methodischen Philologie und Geschichtsforschung, während die Talmudstudien, wie sie bis dahin betrieben wurden, dieser modernen methodischen Hilfsmittel entbehrten.

Durch diese Schöpfung der jüdischen Wissenschaft erhob sich der deutsche Rabbinerstand zu einer geistigen Höhe, welche einen gewissen

Ersatz darbot für die Lücken, die in der jüdischen Laienwelt durch die Verminderung des Thorastudiums in ihren Reihen entstanden waren. Die Gelehrsamkeit war in den jüdischen Massen verringert, aber in den Rabbinern mit der modernen Wissenschaft verschmolzen worden.

So wichtig nun aber diese Wandlung für den Rabbinerstand und demzufolge auch für die kulturelle Physiognomie der Gemeinde wurde, so mußte allmählich doch der Mißstand fühlbar werden, daß der Gelehrtenstand schlechterdings zusammenfiel mit dem Rabbinerstand. Dies war nicht nur eine Anomalie in der jüdischen Geschichte, sondern es bedeutete auch ein Mißverhältnis zu den Anforderungen einer jeden Pflege der Wissenschaft und insbesondere zu den Aufgaben der Wissenschaft für die Erhaltung des geistigen Lebens innerhalb einer lebendigen Religion, die als Kulturreligion sich behaupten will. Die Anzahl der freien Gelehrten darf in einer religiösen Gemeinschaft nicht beschränkt sein auf die Anzahl der amtierenden Geistlichen.

Die Wissenschaft des Judentums war daher kaum entstanden, da regten sich schon die Forderungen nach einer jüdisch-theologischen Fakultät. Diese Stimmen sind bis zum heutigen Tage nicht verstummt, ebensowenig aber befriedigt.

Auch hier trat zwar die entsprechende Aushilfe ein. Die Fakultät freilich konnte nicht geschaffen werden: dafür aber wurden Rabbinerseminare ins Leben gerufen. Immer jedoch blieb der Gedanke vorherrschend, daß die Rabbiner allein die Träger der jüdischen Wissenschaft seien und den Umständen nach sein müssen.

Eine Ausnahme wagte sich in Berlin hervor: die als Hochschule gedacht war, als solche aber nicht genehmigt wurde, immerhin doch wenigstens als Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums sich auftat, nicht somit als jüdisch-theologisches Seminar, noch als jüdisch-theologische Lehranstalt sich ankündigte. Und in der Tat haben an dieser Lehranstalt Juden und auch Christen studiert, und die Prüfungen werden dort noch heute abgesondert von den Rabbinatsprüfungen vorgenommen.

Indessen bilden diese Hörer doch nur verschwindende Ausnahmen gegenüber der Mehrzahl derjenigen, welche an dieser Lehranstalt ihre Studien machen, um für ein Rabbineramt befähigt zu werden. Also auch diese dem reinen wissenschaftlichen Zwecke errichtete Lehrstätte konnte vornehmlich nur Rabbiner hervorbringen, nicht aber den Mangel an freien jüdischen Gelehrten ersetzen.

Es machte sich daher in der Produktion der jüdischen Forschung eine Stockung fühlbar, obgleich den Rabbinern ein erstaunlicher Fleiß und eine bewunderswerte Schaffenskraft nachzurühmen ist. Sie konnten dennoch allein den Bedürfnissen nicht Genüge leisten, welche die moderne Zeit an neuen Problemen und durch neue Stoffzufuhr hervorrief. Und wenn es selbst einem isolierten Gelehrten gelungen war, eine literarische Arbeit zu vollbringen, so war es schwer, einen Verleger für die Arbeit zu finden. Es fehlten die Betriebsmittel, ohne welche ein wissenschaftliches Leben sich nicht fruchtbar und wirksam erhalten kann.

Um diesen Mängeln abzuhelfen, entstand vor einem Jahrzehnt etwa die „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“. Schon der Titel läßt den Zweck erkennen, auf dem diese Gesellschaft vornehmlich sich einschränkte. Die Wissenschaft soll durch sie gefördert werden. Dies bezweckt sie, und dies leistet sie in ruhmwürdiger Weise, indem sie große Werke zur Publikation gebracht hat, und zwar nicht nur durch die Subvention von ihr angebotenen Arbeiten, sondern durch die Aufstellung von Plänen und Grundrissen für neue und eigenartige wissenschaftliche Unternehmungen. So großzügig diese Leistungen der Gesellschaft sind, so beziehen sie sich doch immer nur auf die Hervorbringung und die Hervorrufung von wissenschaftlichen Werken. Diese Förderung der Wissenschaft ist ihr ausgesprochenes Ziel.

Wie jedoch keine Wissenschaft, so darf auch die Wissenschaft des Judentums nicht ausschließllch in der Abstraktion von literarischen Produktionen gedacht werden. Wahrhaft lebendig wird sie erst in den Urhebern, in den Schöpfern der wissenschaftlichen Werke. Es kann daher nicht genügen, in den literarischen Erzeugnissen die Wissenschaft des Judentums zu fördern: sie muß vorab gefördert werden in den lebendigen Menschen, welche dieser Wissenschaft sich widmen, welche dieser Forschung obzuliegen zu ihrer Lebensaufgabe machen. Und es kann weder dabei sein Bewenden haben, daß die Rabbiner die alleinigen Träger der Wissenschaft des Judentums bleiben, noch dass zeitweise einzelne Gelehrte unterstützt werden.

Von verschiedenen Seiten wurde daher schon seit geraumer Zeit dem Gedanken Raum gegeben, daß etwas Neues geschehen müsse, um das Leben der jüdischen Wissenschaft und dadurch das der Religion selbst vor der sonst unvermeidlichen Erstarrung zu schützen. Man nahm wiederum zu dem Gedanken der Fakultät seine Zuflucht, aber es war schon sehr verräterisch, daß man sogar mit *einer* jüdischen Professur an einer Universität vorlieb nehmen wollte.

Wie sollte man aber mit einer solchen Einzelprofessur, wie sollte man sogar mit einer Fakultät auszukommen hoffen, wenn als das Problem nicht sowohl das Abstraktum der jüdischen Wissenschaft erkannt wurde, sondern das konkrete Lebensproblem einer jüdischen Gelehrtenwelt!

1. Es ist nun das Verdienst des jungen Historikers und Philosophen, des Dr. *Franz Rosenzweig*, der mit heiligem Glaubenseifer von seinem Felddienst aus in seiner Abhandlung „Zeit ist's“ den Aufruf an die deutsche Judenheit richtete, der sicherlich von den Juden der gesamten Kulturwelt aufgenommen werden wird: der größte Mangel und der tiefste Notstand, unter dem wir leiden, bestehe in diesem Personenmangel an jüdischen Gelehrten.

Hierin liegt der Grund unserer Ohnmacht, unserer Unzulänglichkeit auch gegenüber den Verlockungen unserer Gegner, die uns vernichten wollen. Die Anzahl unserer Rabbiner, und wenn sie noch so Treffliches leisten, sie reicht nicht aus, um alle die verschlungenen geistigen Fragen zur Lösung und zur Schlichtung zu bringen, welche Geist und Gemüt des Juden auf der Schule und auf der Universität bestürmen, um ihn

von der religiösen Isolierung abwendig zu machen und für die scheinbar einheitliche moderne Kultur ihn zu gewinnen. Schon aus dem apologetischen Gesichtspunkte bleibt die Anzahl der Rabbiner unzulänglich, um den Geist des Judentums gegenüber der Mannigfaltigkeit der modernen Kultur zu vertreten. Die lebendige Religion, als Kulturreligion, erfordert für ihre Behauptung und Fortbildung den freien Geist der Wissenschaft und demgemäß Männer der gelehrten Forschung, welche nicht zugleich die Träger des geistlichen Amtes sind.

Der Unterschied der neu zu begründenden Akademie von allen bisherigen wissenschaftlichen Organisationen, und die Ergänzung, welche sie ihnen allen darzubieten strebt, besteht sonach schlechthin darin: daß sie die Personen herbeizuschaffen sucht, welche jene, sei es als Lehrer, sei es als Forscher, für die herauszugebenden Werke erfordern. Wie die Lehranstalten, so wird auch die Gesellschaft zur Förderung usw. von dem Vertrauen getragen, das aus dem Rabbinerstande heraus Kräfte zur Übernahme der wissenschaftlichen Aufgaben sich bereit finden werden. Daher kann aber die Anzahl dieser disponibeln Kräfte nur ebenso spärlich sein und ihre Auswahl nur ebenso schwierig, wie die der Lehrkräfte ist.

Diesen Übelständen soll die Akademie abhelfen. Wir wählen mit Absicht diesen Namen, der auch für die gesamten Wissenschaften nur erfunden worden zu sein scheint, um die Gelehrten der verschiedenen Fächer zusammenzufassen, zugleich aber auch um sie in lebendige Wechselwirkung zu versetzen und dadurch ihre Kraft und ihr Aufblühen zu befestigen und zu sichern. Für die allgemeinen Wissenschaften bedarf es gemeinhin nur einer solchen idealen Vereinigung, die zudem durch Subventionen bestärkt wird. In unserem Spezialfalle dagegen ist unserer sozialen Lage gemäß die Sicherung des Lebensunterhaltes unbedingt erforderlich, wenn wir auf Zuwachs und auf ununterbrochenen Fortbestand eines jüdischen Gelehrtenstandes sollen rechnen dürfen.

Daher muß es die Aufgabe der Akademie sein, durch die sie sich vollends von allen analogen Anstalten unterscheidet: gleichsam eine Vorsorgeanstalt für die jüdischen Forscher zu werden. Der jüdische Student soll wissen, daß es für die materielle Lebensstellung keine verlorene Sache sei, der jüdischen Wissenschaft seine Studien zuzuwenden; daß er vielmehr die Aussicht habe, nach Vollendung derselben zu einer Besoldung zu gelangen, die ihn zunächst vor materieller Gefahr schützt und die ihm zugleich die Möglichkeit gibt, als Lebenswerk seine Studien und seine wissenschaftliche Entwicklung fortzuführen.

Man weiß, wie sehr die statistischen Erfahrungen über die Frequenz in den Lehrfächern von Jahr zu Jahr die öffentlichen Studienwahlen beeinflußt. Wie sollte es in unseren engeren und dürftigeren Verhältnissen anders sein können? Wer bisher nur im Rabbinat die Möglichkeit seiner materiellen Versorgung sehen konnte, wird fortan im Hinblick auf die Akademie sich frei entscheiden können, ob er unter den Geisteswissenschaften auch die der jüdischen Altertumswissenschaft sich zur Wahl stellen kann.

2. Dem Mangel in der jüdischen Gelehrsamkeit steht zur Seite der in der religiösen Bildung der modernen Juden. Dieser Mangel ist offenkundig und er richtet uns großen Schaden an, besonders im protestantischen Urteil über unsere religiöse Gesinnung. Keineswegs ist etwa der Religionsunterricht, wie er gelehrt und wie er aufgenommen wird, allein an diesem großen Übelstande schuld. Aber es darf nicht in Abrede gestellt werden, daß ein Teil der Schuld ihm allerdings hierbei zufällt. Es genügt hier auf die bekannte Tatsache hinzuweisen, daß die Notwendigkeit seiner Verbesserung allgemein empfunden wird. Die Art dieser Verbesserung ist ein schwieriges Problem, zu dessen Lösung wir hier nur von dem Gesichtspunkte unserer Akademie beitragen möchten.

Der unbestrittenste Satz der gesamten Unterrichtslehre ist es, daß nur derjenige der richtige Lehrer sein könne, der sein Lehrfach wissenschaftlich beherrscht, und bei der zentralen Bedeutung der Religion für das gesamte Innenleben des Menschen muß es daher um so dringlicher zu fordern sein, daß der Religionslehrer an der höheren Schule mit dem ganzen Umfange der Literatur und Geschichte des Judentums vertraut sei. Dem Rabbiner allein kann es auf die Dauer bei der Fülle seiner für das Predigtamt, für die Seelsorge, für die soziale Stellung der Juden und endlich für seine wissenschaftliche Repräsentation nicht aufgebürdet werden, den wissenschaftlichen Religionsunterricht, wie er an den höheren Schulen erforderlich ist, allein zu verwalten.

Nun trifft es sich, wie für einander berechnet, daß die beiden sachlichen Interessen unserer modernen Religiosität, die Gelehrsamkeit und die allgemeine Bildung, mit den beiden technischen Interessen sich verbinden, welche selbst ihrerseits in der Aufgabe der Akademie sich zusammenschließen.

Wir haben das wichtige Moment der Besoldung in Betracht gezogen, welches die Akademie für die Berufswahl des jüdischen Studenten der Geisteswissenschaften in Aussicht stellt. Diese Besoldung kann jedoch in absehbarer Zeit keine vollkommen ausreichende sein, sofern sie nur auf die theoretische Leistung einer Forschungsarbeit bezogen bleibt. Es ist nun aber zu erwarten, daß der junge jüdische Gelehrte von der Wichtigkeit der religiösen Bildung in unserer Jugend Einsicht gewonnen habe, und daß daraus das Pflichtgefühl in ihm erwacht ist, nach unserer alten Losung das Lernen mit dem Lehren zu verbinden, um im Lehren wiederum in seiner eigenen Entwicklung innerlich zu wachsen. So verbinden sich in dem jungen Pflänzling der Akademie die Wissenschaft und die Bildung zu dem einheitlichen Zwecke der Stärkung unserer Gemeinschaft.

Ebenso aber gehen auf diesem Wege auch die beiden materiellen Fragen der Besoldung zusammen. Wenn doch die Akademie selbst für den vollen Lebensunterhalt ihrer Jünger vorerst nicht ausreichende Mittel zur Verfügung haben dürfte, so werden sich unter ihnen viele so bereit als geeignet finden, an die höheren Schulen der Provinz hinauszugehen, um dort den wissenschaftlichen Religionsunterricht zu übernehmen. Und in jenen Städten wird es den Gemeinden oder einzelnen Verbänden der Eltern ein leichtes sein, einem solchen Religionslehrer

ihrer Kinder in der Höhe des Akademiesoldes ein angemessenes Gehalt auszuwirken. Und durch die Summierung dieser beiden Besoldungen wird der junge jüdische Gelehrte für den Beginn seiner wissenschaftlichen Wirksamkeit einen gesicherten Lebensunterhalt erwarten dürfen, der hinter dem des öffentlichen wissenschaftlichen Oberlehrers nicht zurückstehen dürfte.

Der wissenschaftliche Betrieb aber wird durch die Verbindung mit der Lehrtätigkeit in keiner Weise gefährdet. Denn diese Religions-Oberlehrer werden sich ebenso in einem beständigen Ortswechsel bewegen können, wie überhaupt in einem Personenwechsel, für den die Art und der Umfang der von den einzelnen übernommenen wissenschaftlichen Aufgabe, wie der jeweilige Stand von deren Bearbeitung maßgebend sein wird.

In dürrem Umriß haben wir hier das Bild der Akademie im Verhältnis zur Wissenschaft und zur Bildung, sowie zur Berufsstatistik zu entwerfen versucht. Möchten Sachverständnis und guter Wille diese Striche zu einem Idealbilde unserer religiösen Zukunft ausgestalten. „Zeit ist's". Dieses Psalmenwort gilt es zu beherzigen. Es darf nicht länger gesäumt werden, an der rechten Stelle, im Mittelpunkt unserer gesamten Kulturlage das Hilfswerk anzusetzen. Wir dürfen nicht ausschließlich unsere Fürsorge auf die sozialen Nöte unserer Glaubensgenossen lenken. Wir dürfen auch an unserem Geiste nicht krank und nicht siech werden. Das jüdische Herz muß stärker als bisher in Mitleid schlagen für den jüdischen Geist. Unsere Mildtätigkeit muß Großmut werden für die Erhaltung, für die Verjüngung unserer Wissenschaft, für die Verbreitung und Vertiefung des Eifers um die Erforschung unserer heiligen Literatur und unserer ehrwürdigen Geschichte in deren ganzem Kulturumfang. Ist sie doch das älteste und immer zugleich das jüngste Glied der Kulturgeschichte der Menschheit.

Bevor wir dieses geistige Bollwerk unseres Fortbestandes errichtet haben, werden wir uns gegen alle Anfechtungen und Verführungen nicht ausgerüstet haben. Denn wir dürfen uns darüber nicht hinwegtäuschen, daß für den Abfall vieler von uns die vollständige Unkenntnis des Geistes des Judentums und seiner Bedeutung für uns und für die allgemeine Kultur nicht unwesentlich mitverantwortlich ist.

Möge „der Stern von Jakob" über dem Unternehmen der Akademie walten!

Zur Regierungserklärung

Von Prof. Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

Die offizielle „Deutsche Warschauer Zeitung" brachte in ihrer Nummer 22 vom 23. Januar d. J. folgendes Entrefilet:

„Die Juden in Polen.

Der Unterstaatssekretär des Auswärtigen Amtes, Freiherr von dem Bussche, hatte sich vor einiger Zeit gegenüber zwei zionistischen Führern und den Vorstandsmitgliedern des ‚Komitees für den Osten' über die

Ostjudenfrage geäußert. Ein über die Bedeutung der Erklärung von Prof. Oppenheimer in den ‚Neuen Jüdischen Monatsheften' veröffentlichter Artikel kann den Eindruck erwecken, als ob die deutsche Regierung eine jüdische sprachlich-kulturelle Autonomie in Polen schaffen wolle. Das ist nicht der Fall und ergibt sich auch aus der Erklärung des Unterstaatssekretärs keineswegs. Vielmehr wird der polnische Staat darüber zu entscheiden haben, ob die jüdischen Mitbürger in Polen, wie dies von der jüdisch-nationalistischen Bewegung angestrebt wird, als besondere Nationalität behandelt werden und demgemäß eine sprachlich-kulturelle Autonomie erhalten sollen, oder ob die jüdische Bevölkerung gemäß dem in allen Kulturstaaten anerkannten Prinzip der Gleichberechtigung lediglich den übrigen Bürgern des Landes gleichgestellt werden soll. Deutschland kann in diesem Streit der Meinungen, in dem auch die jüdische Bevölkerung verschiedene Auffassungen vertritt, sich nicht für eine bestimmte Regelung des Problems einsetzen. Es ist insbesondere nicht die Absicht Deutschlands, dem polnischen Staat eine bestimmte Lösung der Frage aufzuzwingen. Deutschland und die deutsche Okkupationsregierung haben den Wunsch, daß die christliche und jüdische Bevölkerung im Frieden miteinander leben. Gerade deswegen muß die Stellungnahme zu dem so umstrittenen Problem der Entscheidung der zuständigen Instanzen des Landes überlassen bleiben."

Es ist nicht ganz leicht, die Absicht dieser — nicht unterzeichneten, aber durch die Stelle, an der sie erschienen ist, immerhin beachtenswerten — Verlautbarung zu erkennen. Man weiß nicht *an* wen, und noch weniger *gegen* wen sie sich richten will oder soll. Auf den ersten Blick scheint es, als sei die Absicht, den Autor des Aufsatzes „Zur Erklärung der Reichsregierung" in Nr. 7 dieser Zeitschrift zurechtzuweisen. Aber diese erste Vermutung erweist sich dann doch als irrig. Denn es heißt sehr vorsichtig: „Der Artikel *kann den Eindruck erwecken*, als ob die deutsche Regierung eine jüdische sprachlich-kulturelle Autonomie in Polen schaffen wolle." Die Leser dieses Blattes wissen, daß der Aufsatz diesen Eindruck in Wirklichkeit nicht erwecken kann; er enthält auch nicht eine Andeutung, die dahin ausgelegt werden könnte, sondern sagt ausdrücklich, „daß die Erklärung den Juden des Ostens noch keine Rechte bringt und gewiß nicht auf die Dauer gewährleistet". Er begrüßt die Erklärung lediglich als den ersten Sieg eines Prinzips und behauptet durchaus nicht, daß die deutsche Regierung bereit sei, die letzte praktische Konsequenz aus ihrer Anerkennung des Prinzips zu ziehen. Im Gegenteil! Er betont, wie lang und schwierig der Weg von der Idee zur Praxis ist, und daß damit den Juden des Ostens „ein *Ziel* gesteckt worden ist".

Unter diesen Umständen „kann der Artikel der Warschauer Zeitung den Eindruck erwecken", daß meine bescheidene Person nur als Deckadresse benützt worden ist, um die abweichende Meinung des Verfassers kundzutun. Herr von dem Bussche-Haddenhausen sagte wörtlich: „Wir würdigen die auf die Entwicklung ihrer Kultur und Eigenart gerichteten Wünsche der jüdischen Minderheit in den Ländern, in denen sie ein stark entwickeltes Eigenleben haben, bringen ihnen volles Verständnis

entgegen und sind zu einer wohlwollenden Unterstützung ihrer diesbezüglichen Bestrebungen bereit."

Hier werden also die Juden des Ostens ausdrücklich und offenbar mit gutem Vorbedacht als eine „Minderheit" bezeichnet, ein Wort, das jeden Sinn verlieren würde, wollte man es im Sinne einer Ordnung auslegen, die an nichts anderes denkt als an das „Prinzip der Gleichberechtigung": denn dann gibt es keine Minderheit! Hier ist vor allem von den „auf Entwicklung ihrer Kultur und Eigenart gerichteten Wünschen dieser Minderheit" die Rede: und jedermann weiß, daß diese Wünsche auf mehr zielen als auf die bloße formale bürgerliche Gleichberechtigung; und diesen Wünschen erklärt die Reichsregierung „volles Verständnis entgegenzubringen, und zu einer wohlwollenden Unterstützung ihrer diesbezüglichen Bestrebungen bereit zu sein". Daran läßt sich kaum drehen und deuteln.

Was nun die Stellungnahme des Verfassers dieses ein wenig pythischen Entrefilets anlangt, so haben wir in einem Punkte zu widersprechen und in einem anderen, wichtigeren, unser volles Einverständnis kund zu tun.

Widersprechen müssen wir der Auffassung, als wenn sich irgendeine „Minderheit", und gar die Juden des Ostens, mit der bloßen bürgerlichen Gleichberechtigung befriedigt erklären könnte. Ein Blick auf die Entwicklung Galiziens zeigt, daß sie wenig, wenn überhaupt etwas bedeutet. Hier sind die Juden unter der „bürgerlichen Gleichberechtigung" politisch und wirtschaftlich immer tiefer herabgekommen, und ihre „Assimilation", auf die das Entrefilet hoffnungsvoll hinweist, ist völlig mißlungen. Das haben die polnischen Führer selbst zugegeben. Wir brauchen über dieses traurige Thema kein weiteres Wort zu verlieren. Jeder Sachkenner weiß Bescheid!

Dagegen stimmen wir vollkommen und freudig zu, wenn das Entrefilet betont, daß die deutsche Regierung nicht die Absicht haben kann, „dem polnischen Staate eine bestimmte Lösung der Frage aufzuzwingen". Freilich werden damit nur offene Türen eingestoßen, und der besondere Nachdruck, der auf diese blanke Selbstverständlichkeit gelegt wird — in 27 Zeilen wird sie nicht weniger als dreimal ausgesprochen —, könnte fast den Eindruck erwecken, als solle den Polen der schwarze Mann einer auswärtigen Intervention in der Judenfrage gezeigt werden.

Diese Zeitschrift und besonders der Verfasser des als Adresse oder Deckadresse angeredeten Aufsatzes haben niemals die tolle Vorstellung gehabt, als könne oder solle irgendeine auswärtige Macht die Polen oder den polnischen Staat zu einer Lösung der Judenfrage in irgendeinem Sinne, oder in dem der sprachlich-kulturellen Autonomie im besonderen zwingen. Wir sind auch hier nicht für Zwang, weil wir überhaupt nicht an Zwang glauben. Eine solche Verfassung würde, weil erzwungen, kaum Bestand haben, und sicherlich würde Deutschland nicht mobilisieren, um ihre Erfüllung durchzusetzen. Und wir gönnen unseren Stammesgenossen etwas Besseres als die Rolle des Weizenkorns zwischen den Mühlsteinen. Selbstverständlich

kann die Gewährung von Minderheitsrechten überhaupt und überall nur Sache der Beteiligten selbst sein!

Und daher wenden wir uns von jeher an die öffentliche Meinung der Kulturwelt im allgemeinen und der großen und berühmten polnischen Nation im besonderen. Wir sind der Meinung — andere dürfen anderer Meinung sein —, daß binnen kurzer Zeit nur diejenigen Staaten als „Kulturstaaten“ anerkannt sein werden, in denen nicht nur das Prinzip der Gleichberechtigung, sondern auch das der sprachlich-kulturellen Autonomie Geltung haben wird, ebenso wie seit 1648 nur diejenigen Staaten als Kulturstaaten anerkannt sind, in denen das Prinzip der konfessionellen Autonomie Geltung hat. Wir beschwören die Polen selbst, die Zeichen der Zeit richtig zu erkennen, ihr neues Haus von vornherein so einzurichten, daß es ein Heim für alle Bürger sein kann; ihr Land so zu ordnen, daß aus voller Eintracht Segen, Reichtum und Macht sprießen können, die wir dem unglücklichen Lande aus ganzem Herzen wünschen, wir, die wir nicht vergessen haben, wie unsere Väter für das zertretene Polen schwärmten, wir, die wir immer für ihre Rechte dort eingetreten sind, wo sie selbst in der „Minderheit“ waren!

Das alte Europa liegt auf der Esse Gottes im Schmelzkessel der Geschichte. Seine Schlacken sollen ausgeglüht werden, blank und neu soll es zu neuen Geschicken schreiten. Die Männer, die nach dem Schluß dieses furchtbaren Krieges die „zuständigen Instanzen“ aller europäischen Länder sein werden, werden andere Ideen haben, werden andere Ziele verfolgen und sich anderer Mittel bedienen als diejenigen, die heute noch als Statthalter der Heimkehrenden die Geschäfte verwalten. Wir glauben, daß ein gewaltiger Wille herrschen wird, gründlich und womöglich für immer Ordnung zu schaffen, Klarheit zu schaffen, Gerechtigkeit zu schaffen; wir glauben, daß die Männer, die über die Drahtverhaue geschritten sind, auch über Vorurteile zu schreiten fähig sein werden; wir glauben, daß viele alte Werte zerschlagen und neue Werte aufgerichtet werden. Und von diesem neuen Geist erwarten wir die Lösung der Minderheitsfragen, der Judenfrage, nicht von papierenen Paragraphen und erzwungenen Zugeständnissen. Wenn uns dieser neue Geist nicht in dem Ganzen dessen beschert wird, was sich heute prahlerisch „Kulturwelt“ nennt, dann bleibt mit tausend anderen Fragen auch die Ostjudenfrage ungelöst, und es ist nur ein trübes Flüßchen mehr, das sich ins Meer des Unheils ergießt. Wird er uns aber beschert, und das hoffen wir, das wagen wir zu hoffen, trotz alledem und alledem, dann nimmt der starke Strom des Heils auch das zerbrechliche Schifflein der Ärmsten der Armen mit, der unglücklichen Juden des Ostens.

Umschau

Deutschland

VIOD

Das offizielle Communiqué über die Begründung der neuen Vereinigung lautet folgendermaßen:

„Nach eingehenden Verhandlungen kam auf Grund gemeinsam festgelegter Richtlinien, die für die Behandlung jüdischer Angelegenheiten maßgebend sein sollen, eine Vereinbarung zustande, nach der die großen jüdischen Organisationen Deutschlands aller Richtungen sich zusammenschließen zu einer Vereinigung unter dem Namen: ‚Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands zur Wahrung der Rechte der Juden des Ostens'. In dieser Vereinigung sind bisher vertreten:

1. Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens.
2. Deutsche Vereinigung für die Interessen der osteuropäischen Juden.
3. Deutsch-Israelitischer Gemeindebund.
4. Großloge für Deutschland.
5. Hilfskomitee für die notleidenden osteuropäischen Juden, Frankfurt am Main.
6. Hilfsverein der Deutschen Juden.
7. Komitee für den Osten.
8. Verband der Deutschen Juden.
9. Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland.
10. Zionistische Vereinigung für Deutschland.

Zum Vorsitzenden wurde gewählt: Herr Dr. James Simon; zu stellvertretenden Vorsitzenden: Herr Geh. Justizrat Oscar Cassel, M. d. A. und Herr Professor Dr. Franz Oppenheimer; zum Schatzmeister: Herr Direktor Paul Mankiewitz; zu ehrenamtlichen Geschäftsführern: Herr Dr. Arthur Hantke und Herr Dr. Paul Nathan; zu ehrenamtlichen Sekretären: Herr Dr. Bernhard Kahn und Herr Richard Lichtheim.

Das Büro befindet sich Potsdamer Str. 41 a, II Tr.

Die Vereinigung hat sich vor allem die Aufgabe gestellt, den Standpunkt der deutschen Juden gegenüber allen jüdischen Problemen im Osten und im Orient gemeinsam vor den in Betracht kommenden Instanzen zu vertreten. schon während der Dauer des Krieges und dann bei den Friedensverhandlungen. Es ist in Aussicht genommen, auf die Gründung verwandter Organisationen in Österreich-Ungarn, der Türkei, Bulgarien hinzuwirken, so daß durch eine Verständigung dieser Organisationen unter einander alsdann die jüdischen Fragen, die durch den Krieg aufgeworfen worden sind, in einheitlicher Weise seitens aller Juden der Mittelmächte behandelt werden können.

Mit den Organisationen, die bisher noch nicht formell angegliedert sind, sind Verhandlungen über einen Zusammenschluß mit guten Aussichten auf Erfolg im Gange. Die Beratungen, in welcher Weise die neue Vereinigung mit dem eben gebildeten ‚Vollzugsausschuß der jüdisch-orthodoxen Organisationen der Mittelmächte' zusammenarbeiten kann, sind noch nicht abgeschlossen."

Wie wir erfahren, setzt sich der geschäftsführende Ausschuß der Vereinigung aus folgenden Herren zusammen, die von ihren Organisationen delegiert wurden:

1. Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs (Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens).
   Stellvertreter: Justizrat Dr. Dorn.
2. Dr. Ludwig Haas, M. d. R. (Deutsche Vereinigung für die Interessen der ostpreußischen Juden).
   Stellvertreter: (noch unbestimmt).
3. Max M. Warburg (Deutsche Vereinigung für die Interessen der osteuropäischen Juden).
   Stellvertreter: Komm.-Rat Heinrich Eisner.
4. Prof. Dr. Kalischer (Deutsch-Israelitischer Gemeindebund).
   Stellvertreter: Justizrat Salomon.
5. Geh. Justizrat Dr. B. Timendörfer (Großloge für Deutschland).
   Stellvertreter: Komm.-Rat Maximilian Stein.

6. Rab. Dr. Nobel (Hilfskomitee für die osteuropäischen Juden, Frankfurt a. M.).
Stellvertreter: Justizrat Dr. Blau.
7. Dr. Paul Nathan (Hilfsverein der Deutschen Juden).
Stellvertreter: Komm.-Rat Dr. Netter.
8. Dr. James Simon (Hilfsverein der Deutschen Juden).
Stellvertreter: Prof. Dr. Eugen Mittwoch.
9. Prof. Dr. F. Oppenheimer (Komitee für den Osten).
Stellvertreter: Dr. A. Friedemann.
10. Prof. Dr. M. Sobernheim (Komitee für den Osten).
Stellvertreter: Leutnant Hermann Struck.
11. Geh. Justizrat Dr. O. Cassel, M. d. A. (Verband der Deutschen Juden).
Stellvertreter: Justizrat Makower.
12. Justizrat Plonsker (Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland).
Stellvertreter: Prof. Dr. M. Schäfer.
13. Dr. A. Hantke (Zionistische Vereinigung für Deutschland).
Stellvertreter: Dr. H. G. Heymann.
14. Dr. A. Klee (Zionistische Vereinigung für Deutschland).
Stellvertreter: Kurt Blumenfeld.

Ferner ist Mitglied des geschäftsführenden Ausschusses als Schatzmeister der Vereinigung Direktor Paul Mankiewitz.

Es wurden ständige Referenten und Korreferenten bestellt und zwar:

Für die Türkei und Palästina: Referent Dr. A. Hantke, Korreferent Dr. P. Nathan. Für Rumänien: Referent Dr. Nathan, Korreferent (noch ausstehend). Für Polen: Referent Dr. L. Haas, Korreferent Prof. Dr. M. Sobernheim. Für Litauen: Referent Dr. P. Nathan, Korreferent Dr. A. Klee.

Die Richtlinien für die Behandlung der Judenfrage im Osten und im ottomanischen Reiche, auf Grund deren der Zusammenschluß erfolgt ist, lauten folgendermaßen:

I.

Rechtliche und tatsächliche Gleichberechtigung mit allen Rechten und Pflichten als Staatsbürger.

II.

Freiheit der Religionsübung.

III.

Recht auf Pflege selbständiger jüdischer Kultur.

IV.

Recht auf freie Einwanderung und wirtschaftliche Betätigung in allen Teilen des ottomanischen Reiches.

V.

Recht auf freie Niederlassung und Pflege selbständiger jüdischer Kultur in Palästina.

Literaturblatt

Benno Elkan: „Polnische Nachtstücke.“ Mit Federzeichnungen des Künstlers. Delphin-Verlag, München, 1918. 7,50 M.

Im ersten Kriegswinter fiel uns eine geradezu fabelhafte Skizze im Feuilleton der „Frankfurter Zeitung“ auf: „Die Sühnehochzeit“ von Benno Elkan. Der Name war mir neu. Die ungemein plastische und farbenreiche, ganz aufs Optische gehende Schilderung ließ vermuten, daß der Verfasser kein Schriftsteller vom Fach, sondern bildender Künstler sei. Diese Mutmaßung bestätigte sich: Benno Elkan (geboren 1877 in Dortmund, ursprünglich Kaufmann) ist Maler und Bildhauer und durch seine Medaillen und Plaketten bekannt. Durch den Krieg nach Polen und Galizien verschlagen, verarbeitet er die dort empfangenen Eindrücke nicht nur zeichnerisch, sondern auch literarisch. Das Ergebnis sind die vorliegenden „Polnischen Nachtstücke“. Der Künstler fand bei den Ostjuden etwas, was wohl allen, die sich in der letzten Zeit mit ihnen befaßten, entgangen war: neben dem Tragisch - Monumentalen — das Spuckhafte. Während alle anderen Dichter und Künstler sich bei der Schilderung von Ostjuden höchstens zu Rembrandtschen Motiven auf-

schwangen, muß man bei der Elkanschen „Sühnehochzeit“ (die wir zu den stärksten Kunstwerken, die die Ostjuden zum Gegenstand haben, zählen) an einen Goya denken. Die krause Phantastik eines Perez in der „Nacht auf dem alten Markte“ erscheint zahm und blaß gegen die von Elkan gesehene und wiedergegebene Wirklichkeit. Das Buch enthält sechs Stücke, von denen nur das erste ausschließlich von Juden handelt; jüdische Impressionen sind aber auch in allen übrigen verstreut. Die zwölf temperamentvollen Federzeichnungen des Verfassers haben eine entfernte, wohl zufällige Ähnlichkeit mit den Arbeiten des französischen Zeichners Rouveyre. Das Buch ist mit erlesenem Geschmack gedruckt und ausgestattet. A. E.

Else Lasker-Schüler: „Die gesammelten Gedichte“. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig. 1917. 5 M.

Der zu früh verstorbene Peter Hille schrieb über sie: „Else Lasker-Schüler ist die jüdische Dichterin. Von großem Wurf. Was Deborah!“ Der Dichter Hille erkannte das tiefste Wesen der Dichterin Lasker-Schüler. Was die Herausgeber der „Zionsharfen“ und ähnlicher deutsch-jüdischen Anthologien und die Veranstalter der „Vortragsabende jüdischer Dichtung“ nicht wissen, war ihm bekannt: Else Lasker-Schüler ist nicht nur jüdischer als alle jüdischen Tendenzdichter und selbst als die echten deutsch-jüdischen Dichter (wie Heine); sie ist vielleicht der einzige wahrhaft jüdische Dichter deutscher Zunge. Ihr Judentum ist nicht Tendenz, nicht Überzeugung, nicht Form und Verkleidung, sondern Blut. Diese in Elberfeld geborene deutsche Jüdin ist sogar jüdischer als die Dichter des gepriesenen ost-jüdischen Reservoirs, von dem da behauptet wird, daß es allein noch jüdische Kunst hervorbringen könne. Vor zehn Jahren noch von vielen verlacht, nur von wenigen, sehr wenigen erkannt und anerkannt, hat sie sich allmählich den ihr gebührenden Platz in der Literatur erkämpft, und ihre Gedichte liegen nun in einem stattlichen, entzückend gedruckten Bande gesammelt vor. Beim Lesen dieses Bandes müssen wir immer und immer wieder staunen, wie tief Peter Hille diese Dichterin schon vor fünfzehn Jahren erkannt hat. Jüdisch, ja noch mehr: hebräisch sind alle ihre Gedichte und nicht nur die so betitelten „Hebräischen Balladen“. Wo wir das Buch auch aufschlagen, aus allen seinen Blättern weht uns der echte Duft des Hohenliedes entgegen; keine Stilisierung, keine Maskerade, sondern echter jüdischer Prophetengeist, wie er uns heute nur noch in Bialiks Werken entgegentritt. Else Lasker-Schüler schreibt deutsch. Wir wissen nicht (und bezweifeln es sehr), ob sie Hebräisch versteht, ob sie den Zauber der quadratischen Lettern kennt. Und doch ist ihre Sprache hebräischer als das Deutsch sämtlicher Bibelübersetzungen (auch der Lutherschen) und als das Jüdisch aller ostjüdischen Dichter. Wir stehen vor einem Wunder. Das Phänomen Else Lasker-Schüler wirft alle Theorien vom Ost- und Westjudentum und von den für die zu schaffende „wahre“ jüdische Kultur notwendigen Vorbedingungen um. Es läßt nur ein Gesetz gelten: das Gesetz des Blutes. „Was Deborah!“ sagt Peter Hille. „Sie hat Schwingen und Fesseln, Jauchzen des Kindes, der seligen Braut fromme Inbrunst, das müde Blut verbannter Jahrtausende und greiser Kränkungen.“ Wir empfehlen das herrliche Buch allen, die die Seele Israels lieben und suchen und sie in den „Zionsharfen“ und in den Programmen der „Vortragsabende jüdischer Dichtung“ vermissen. A. E.

Prof. Oskar Fischer: „Der Ursprung des Judentums im Lichte alttestamentlicher Zahlensymbolik.“ Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1917. 131 Seiten 8°.

Der Titel läßt eine zusammenhängende Untersuchung zur Geschichte Israels oder des Judentums vermuten. Das ist aber nicht der Fall.

Der Verfasser verficht hier die schon früher von ihm vertretene These von der Bedeutsamkeit der Zahlensymbolik im Alten Testament.

Man kann seinen Hauptgedanken ungefähr so zusammenfassen: Viele

Abschnitte des Alten Testaments, insbesondere die Geschlechtsregister und Chronologien werden nur dann verständlich, wenn man beachtet, „daß dem ganzen Namenmaterial des Alten Testaments von der ältesten bis in die späteste Zeit ‚Gematria‘ zugrunde liegt“. „Gematria“, das ist der technische Ausdruck der alten jüdischen Literatur für Zahlensymbolik. Wir haben da also gleichsam in modern wissenschaftlicher Form eine alte Art der Bibelauslegung. Man erinnert sich an den jüdischen Kommentator zum Pentateuch aus dem Mittelalter, der nur mit „Gematria“ arbeitet. Auch in der jüngsten Vergangenheit hat unser Verfasser Vorläufer gehabt, die er aber nicht erwähnt.

Ein paar Proben mögen eine Vorstellung vom Gedankengang der Untersuchung geben. Man weiß, daß den hebräischen Buchstaben Zahlenwerte entsprechen. Es hat also jedes Wort seinen Zahlenwert. Die 7 ist nach dem Verfasser im Alten Testament ein Glücksfaktor. Der Seher Gad, ein Zeitgenosse Davids, hat den Wert 7. Dieser selbst 2 × 7. Der vierbuchstabige Gottesname mit dem Zahlenwert 13 versinnbildlicht den Überschuß (12 ist der Vollständigkeitsfaktor). Die 1 bedeutet das Eine Absolute; ebenso die Reihen 1, 11, 111 usw., 2 den Geist, 3 den Stoff, 5 die Psyche (2 + 3).

Die Arbeit zeugt von großem Scharfsinn und von einer systematischen Durcharbeitung des ganzen Materials. Auch wer die Theorie des Verfassers grundsätzlich ablehnt, wird gewiß frappiert sein von einzelnen Aufstellungen. Es würde zu weit führen, hier nachzuweisen, warum trotz mancher schönen Einzelbemerkung die ganze Theorie dennoch abgelehnt werden muß. Es könnte sein, daß sich noch eher Gegner der Bibelkritik mit der Grundthese abfinden, als die Anhänger der verschiedenen Richtungen der kritischen Bibelauslegung. Denen wird es nicht schwer fallen, je nach der Schule, der sie angehören, diese oder jene Ausführungen des Verfassers ad absurdum zu führen.

Sollten aber Fischers Thesen angenommen werden, so würden große Teile in dem Gebäude der Bibelkritik zusammenstürzen. Wahrscheinlich aber werden sich sowohl die Anhänger der Tradition wie auch die Bibelkritiker ausnahmsweise einig darin sein, daß bis auf einzelne wertvolle Beobachtungen die Theorie als Ganzes keinen Bestand haben wird.

H. P.

Bücherschau

Arno Nadel, „Adam.“ Insel-Verlag 1917, Preis geb. 4 M.

Prof. Dr. Franz Oppenheimer, „Genossenschaftliche Kolonisation in Palästina.“ Herausgegeben vom Hauptbüro des Jüdischen Nationalfonds, Haag 1917.

Dr. Hans Praesent, „Bibliographischer Leitfaden für Polen“. Gea-Verlag, Berlin 1917, Preis geb. 3,50 M.

Scholem Alechem, „Aus dem nahen Osten“. Novellen. Georg Müller Verlag, München/Berlin.

Else Lasker-Schüler, „Die gesammelten Gedichte“. Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1917. Preis geh. 5,00 M.

Prof. D. Fritz Stier-Somlo, „Grund- und Zukunftsfragen deutscher Politik“. A. Marcus u. E. Webers Verlag, Bonn 1917, Preis geh. 6 M.

N. E. Verow, „Die große russische Revolution.“ Verlag für Sozialwissenschaften G. m. b. H., Berlin 1917, Preis 2,50 M.

E. Zivier, „Polen.“ Verlag Fr. And. Perthes A.-G., Gotha 1917, Preis geh. 6 M.

J. S. Zuri (Schesak), „Rab. Sein Leben und seine Anschauungen.“ Buchdruckerei G. v. Ostheim, Zürich 1918.

Zweig, Stefan, „Jeremias.“ Eine dramatische Dichtung in neun Bildern. Insel-Verlag, Leipzig 1917, Preis geh. 4 M.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg.
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen / Alexander Eliasberg
Dr. Adolf Friedemann / Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs
Prof. Dr. Franz Oppenheimer

II. Jahrgang | 25. März 1918 | Heft 12

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Auf zum Pogrom!

Von Georg Davidsohn, Berlin
Mitglied des Reichstages

Am 31. Januar d. J. erschien die erste Nummer eines Blattes, das sich „Arbeiter-Schutz-Zeitung" nennt und von einem „Arbeiter-Schutz-Bund" herausgegeben sein will . . .

So verschwommen die Gedanken und Ziele dieser Arbeiter-Schutzmänner auch in Nummer 1 des Blattes umrissen waren, so etwas wie antisemitische Unter- oder Nebentendenz flackerte mit unbestimmter Flamme bereits aus jener Probeleistung hervor.

Dies ist durch Nummer 2 der „Zeitung" inzwischen dermaßen deutlich geworden, daß man schon nicht mehr von Unter- und Nebentendenz des Antisemitismus reden kann, sondern zu dem Schlusse gelangen muß: Judenfeindschaft, ja Judenhetze ist Wesen, Kern, Gehalt und eigentlicher Lebenszweck dieses Druckerzeugnisses.

Nicht mehr (wie in Nummer 1) wird der Tatort (Potsdamer Str. 48) in falscher Scham verschwiegen, und nicht mehr birgt sich der blödeste Antisemitismus zwischen den Zeilen. Nein, er tritt so klar, so scharf, so unumwunden und dumm-dreist hervor, daß wir uns fast angeheimelt fühlen wie von einem Stück jener „guten alten Zeit", da noch die antisemitischen „Kehraus-Kalender" und sonstige Schundwerke dieser Art Barometer deutscher „Kultur" waren . . . .

Der Leitartikel in Nummer 2 der „Arbeiter-Schutz-Zeitung" beschäftigt sich mit dem Drum und Dran des jüngsten großen Streiks. Harmlosen Gemütern könnte wohl scheinen: gewisse abgegriffene Schablonen, die einmal aus der Mode gekommen sind, vermöchten nicht je wieder ihre Auferstehung zu feiern. Weit gefehlt! In der Potsdamer Straße Nr. 48 ist „Herr Meyersohn aus dem Kontor" aus seiner Grabesruhe wieder hervorgeholt worden und hat die Aufgabe zugeteilt bekommen, am Streiktage das christliche Fräulein Grete aus der Fabrik

betrunken zu machen und in diesem Zustand umgehend zu verführen! Und daß Herr Meyersohn hinterher noch die gemeinsten Redensarten im Munde führt, das versteht sich bei solchen jüdischen Lumpen ganz von selber. „Wossu“ hätte er denn die dicken Hände, als um sie sich nach einem derartigen „Frühstück“ schmunzelnd zu reiben?

Selbstverständlich gibt sich ein Blatt so pompösen Titels und so hochfliegender Tendenzen nicht allein mit kleinen Lokalskandalartikeln ab, sondern es fliegt in die höchsten Regionen der hohen Politik. Das kann es sich um so eher leisten, als ja die schönsten Lügen gerade aus den schmutzigsten Fingern zu saugen sind. Mit ein paar leichten Kunstgriffen läßt sich das sogar noch so einrichten, daß es den Anschein erweckt, als werde der selig entschlafene „Burgfriede“ respektiert. Man hat z. B. nur nötig, statt „Judenschuld“ Judasschuld, statt „Juden“ Judasse und statt „Judas Geld“ Judasgeld zu schreiben, und alles ist in schönster Ordnung!

Das Blatt leistet sich auch einen Artikel mit der Überschrift „Wer gab das Geld?“ — — zum Streik! Und wie lautet die Antwort? Selbstverständlich: die Juden! Oder — im „Jargon“ der „Arbeiter-Schutz-Zeitung“: die Judäokratie, die Northcliffe alias Stern, die Trotzki-Braunstein, Victor Adler, Dr. Ellenbogen (der von Wien kam, um in Deutschland seine „Glaubensgenossen“ zu besuchen), die Haase, Cohn, Davidsohn, Bernstein, mit einem Worte: dieselben, welche auch den Dittmann auf dem Gewissen haben, so daß eigentlich statt seiner höchst einfach die ganze internationale Judenheit hätte auf Festung geschickt werden müssen, und zwar nicht bloß für lumpige fünf Jahre. sondern gleich lebenslänglich . . . .

Von dem übrigen „Geseires“ des noblen Blattes über die „international-alljüdische Verschwörung“, das „goldene Netz“, den Internationalismus, der glatt identisch ist mit den „hebräischen Gesamtinteressen“, wollen wir nur mit diesen Stichworten Vermerk nehmen; denn daß Männer wie Haase ein für allemal „in gekünsteltem und geschraubtem östlichen Jargon“ mauscheln, das ist ja ebenso selbstverständlich wie: daß Dittmann im Gegensatz dazu sein „kräftiges und schlichtes Deutsch“ meistert.

Nein, nein — all das interessiert wahrhaftig nicht. Dagegen wäre doch eine Frage noch der Untersuchung wert, wenn und da die „Arbeiter-Schutz-Zeitung“ ihrerseits schon mal so unvorsichtig gewesen ist, sich auf die naiv-neugierige Unschuld herauszuspielen: Wer gab das Geld??? Darauf sollte zunächst einmal die Potsdamer Straße Nr. 48 eine unumwundene, offene, deutliche Antwort geben. Und ferner auch die Frage beantworten: Wer gab das viele Papier und überhaupt die Erlaubnis zur Geburt dieses Blattes? Denn wenn wir nicht irren, dürfen im Gebiete des Oberkommandos in den Marken derartige neue Gewächse zurzeit nur mit obrigkeitlicher Genehmigung ans Tageslicht kommen . . . . .

Und da wir einmal beim Fragen sind, schließlich noch eins:

Wann findet — wenn das so weitergeht — zu Berlin oder sonstwo in Deutschland der erste fidele Judenpogrom statt?

Ein Brief

Von Dr. Abraham Schwadron, Wien

Dr. Egon Friedell, der Wiener Schriftsteller und Conferencier, ein Jude, hat im „Neuen Wiener Journal" einen Aufsatz „Die entdeckte Frau", veröffentlicht, dessen Gedankengänge sich in folgenden Sätzen zusammengefaßt finden: „Es hat sich herausgestellt, daß sie (die Frau) für viele Tätigkeiten ebenso befähigt ist wie der Mann, ja sogar befähigter. Das kommt daher, daß sie von Natur klüger ist . . . verläßlicher, ordnungsliebender, anpassungsfähiger, geschickter. Aber der Grund von alledem ist ihre Nüchternheit, ihre Unoriginalität, ihr Mangel an Persönlichkeit, kurz ihre Phantasielosigkeit. Verstand ist nämlich eine sehr subalterne Eigenschaft . . . Die Römer hatten zweifellos viel mehr Verstand als die Griechen, und der jüdische Verstand ist ja sprichwörtlich. Gleichviel: sind die Japaner, die Römer, die Frauen, die Juden, . . . jemals kulturschöpferisch gewesen? Dies waren immer Völker und einzelne, die für dumm galten . . . Und was dachten die Zeitgenossen von jenem Mann, nach dem unsere Zeitrechnung benannt wird? Hielten sie ihn für einen überlegenen Geist? Nein, sie hielten ihn für einen Träumer und Narren!"

Sehr geehrter Herr Doktor!

— — — Und zwar sollen sich meine Bemerkungen, da ich ein Fanatiker bin, der alles sub specie Iudaitatis sieht, auf diesen Gesichtspunkt beschränken.

In dieser Linie also treffe ich in Ihrem Aufsatze die bekannten Grundgedanken Otto Weiningers, des Vaters der modernen jüdischen Selbstherabwürdigung in ihrer Literatenform, wieder an: die Inferiorität, besser „Nullität" des Weibes und parallel damit die „Nullität" der Juden.

Nun, Gott sei es gedankt: Houston Stewart Chamberlain, dessen Papagei in Iudaicis Weininger war, weist alle Arten tiefster Inferiorität, die er früher nur bei den Juden konstatiert hat, jetzt ebenso unumstößlich bei den Engländern, Franzosen usw. nach: bei Völkern, die nach Ihrer Ansicht doch zu den kulturschöpferischen gehören. „Alles (bei den Engländern) ist Hast, Geld, Lärm, Pomp, Protzentum . . . Französische Mordtücke, englische Grausamkeiten . . ." schreibt er. (Auch Werner Sombart, der früher klar bewiesen hat, daß jüdischer Geist mit Rationalismus identisch ist, — was auch Ihrer Ansicht entspricht —, mit Rechenhaftigkeit, Kapitalismus, und daß sich dies schon in der geschäftsmäßigen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Juden und seinem Gott manifestiere, schreibt jetzt: „Die Grundlage alles Engländertums ist ja wohl die unermeßliche geistige Beschränktheit dieses Volkes . . . Der liebe Gott ist in den allgemeinen Geschäftsbetrieb ganz vortrefflich geschickt eingeordnet . . . Die Pöbelart des englischen Gedankens.")

Auch darin finde ich den Parallelismus der Bewertung und der Bewerter putzig und traurig zugleich: Chamberlain, der Renegat des-

englischen Volkes, kann sich im Gegeifer gegenüber seiner Nation ebensowenig genug tun, wie die modernen jüdischen Renegaten-Literaten à la Weininger, Großmann usw. gegenüber ihrer Nation.

Nun, ich will mit keinem Worte diesen Theorien entgegentreten. Ebensowenig wie es den Deutschen, Engländern, Franzosen usw. einfällt, gegen derlei Bewertung seitens ihrer Verächter Apologien zu schreiben; sie gehen mit kräftigen Schritten ihres Weges, schlagen hin, wo Argumente nicht nützen — oder spucken hin. Auch mir ist, jenseits von jeder Theorie, schon die jetzige jüdische Renaissance-Bewegung, der frische Wind, der unter anderem unsere Atmosphäre von den Literaten-Renegaten-Miasmen zu reinigen beginnt, Sicherheit und Gewähr dafür, daß wir unsere Schöpferkraft nicht verloren haben.

Doch auf einige wenige aus dem Gewimmel von Widersprüchen in Ihrem Aufsatze sei es mir erlaubt hinzuweisen.

Die Russen sind nach Ihren Ausführungen kulturschöpferisch, weil sie Dostojewski hatten. — Wen aber noch von gleichem Kaliber? — Die Juden hatten aber doch auch zumindest e i n e n, der in I h r e m S i n n e „die Menschheit vorwärts gebracht hat", nämlich den, „nach dem unsere Zeitrechnung benannt wird;" d e r jedoch ist Ihnen nur der „Einzelne"! Oder ist er Ihnen nicht der Sohn des jüdischen Volkes, sondern nur der heilige Sohn? Ich glaube kaum; obgleich Sie für das Mittelalter schwärmen, weil es die M y s t i k geschaffen hat (von der jüdischen Mystik, die älter ist als die, die Sie meinen, wissen Sie wohl nichts) und darüber lachen, wenn es „finster und dumm" genannt wird. Ich bin allerdings überzeugt: Wäre Christus kein Christ geworden, viele moderne Juden hegten für ihn keine so tiefe Verehrung. Übrigens hat ja Chamberlain bewiesen — wie er alles beweist —, daß Christus nicht von jüdischer Abstammung war. Sonst wären eben die Juden kulturschöpferisch, quod Dii vetant. Ein anderer Christ, Papst Leo XIII., war anderer Ansicht. Er sagte, die drei größten Menschen, die die Menschheit hervorgebracht hat, waren Juden: Moses, Christus und Spinoza. Noch andere Nichtjuden von denkerischer Distinktion, wie Hegel, Alexander v. Humboldt, Lotze, Guizot erkennen rückhaltlos die schöpferische Kraft des jüdischen Geistes an, und Ferdinand Gregorovius sagt, daß die heutige europäische Kultur ganz auf zwei Fundamenten beruhe, auf der Kultur der Griechen und der der Juden. Wir modernen Juden aber haben uns auf Chamberlain zu verlassen! Eines ist mir besonders wunderlich: Unter den Männern, die Sie in Ihrem Aufsatze „für wirklich gescheit" halten, nennen Sie auch Nietzsche; ist Ihnen aber bekannt, daß dieser — sicherlich doch kein Philosemit — die Juden als das befruchtende Genie bezeichnet, die Griechen aber als das weibliche? Während sich also bei Ihnen das Genie und der weibliche jüdische Verstand als sich gegenseitig ausschließende Phänomene gegenüberstehen, spricht Nietzsche im Punkt für Punkt diametralen Gegensatze zu Ihnen erstens vom Genie der Juden, dazu zweitens als von dem befruchtenden und obendrein stellt er gerade die Griechen als das weibliche Kulturelement dar! Kann dieser Nietzsche noch „wirklich gescheit" genannt werden?

Daß weiterhin — wie Sie behaupten — der Haß, der den Deutschen als „Barbaren, Boches, Hunnen“ u. dgl. von seiten der ganzen Welt entgegenlodert, in der Dummheit dieses Volkes begründet wäre, ist mir neu. Dieser Haß gleicht, was hier früher gestreift wurde, in vielen und wesentlichen Stücken dem allweltlichen Judenhaß, und beide gelten Objekten, die nach Ihrer Bezeichnungsweise die „subalternen Eigenschaften“ der „Gescheitheit zweiten Grades“ besitzen, d. h. klug, nüchtern, anpassungsfähig, praktisch u. dgl. sind. Einer mit „jüdischem Verstande“ könnte da den entgegengesetzten Schluß ziehen: Der Haß gegen den Juden ist wohl, ganz analog Ihrer Behauptung bezüglich des Deutschen, nur der Ausdruck für die „alle Jahrhunderte hindurch gleichgebliebene Empfindung, daß man ihn für dumm hält“, und da ja Ihrer Meinung nach nur die dummen Völker kulturschöpferisch sind, ergo könnten die Juden kulturschöpferisch sein.

Ich wiederhole: Nicht die Unhaltbarkeit Ihrer Ansichten nachzuweisen, ist der Zweck dieses Briefes. Sie könnten sich auch auf das von Ihnen so sehr gepriesene „Recht der Menschheit auf Unsinn“ berufen. Denn Sie schreiben: „... . . spezifische Männerberufe, deren Inhalt, kurz gesagt, der schöpferische Nonsens ist. Es wird immer die höchste Aufgabe des Mannes bleiben, das Recht der Menschheit auf Unsinn zu verteidigen.“

Ich mußte nur in puncto Juden gegenüber einem Juden meinem — wie soll ich mich anständig ausdrücken? — Erstaunen Ausdruck verleihen.

Genehmigen Sie usw.

Dr. Abraham Schwadron.

Wege und Irrwege

Streifzüge durch das neue Judentum

Von Heinrich Margulies, z. Zt. Krakau

Nur noch wenige Gläubige dienen der Fiktion von der Einheit des Judentums. In Wahrheit zerblätterte sie längst. Seitdem der neuerwachte Nationalgedanke Anspruch auf seinen Platz an der Sonne erhob, seitdem er sich mehr und mehr in den Vordergrund drängte und gegen die bisherige Theorie vom Judentum als einer reinen Konfession den Kampf begann, hat sich der Blumenkranz jüdischer Anschauungen weitergerankt und bunte, oft eigenartig anmutende, manchmal bizarre Blüten sind ihm entsprossen.

Diese Buntheit werten wir als einen Fortschritt, nicht als Zerfall. Das Judenvolk ist ein Volk wie jedes andere: eine Summe von historischen, gedanklichen, sprachlichen und gefühlsmäßigen Gemeinsamkeiten. Ein Volk darf nicht mit einer Komponente seines Wesens identifiziert werden. Es wäre verarmt und verdorrt, wenn über dem Blühen nur eines Zweiges die ganze Buntheit verloren ginge. Uns

schreckt auch nicht die allzu oft schroff erscheinende Gegensätzlichkeit: Bismarck und Kant, Goethe und Siemens, Novalis und Bernhardi waren Träger des Deutschtums — so lernen auch wir Dinge wie Chassidismus und Realpolitik, religiöse Inbrunst und Kolonisationsarbeit mit einem vereinenden Band zu umschließen.

Wir wollen keine Barrieren bauen; gegen keine treibende Kraft im Judentum schließen wir uns ab. Auch wollen wir nicht in selbstgefälligem Drang nach Neuheit oder Besonderheit ein eigenes, positives und abgeschlossenes System des Judentums entwerfen, nichts liegt uns ferner. Nur wollen wir behutsam hindern, daß der eine oder der andere der vielgestaltigen Teile, weil er unwidersprochen bleibt oder weil er sich mit dem Pathos des Endgültigen gebärdet, als Führer der Verirrten Geltung findet. Wer dürfte wagen zu verkünden: le Judaisme — c'est moi? Keinem gestehen wir ein Recht, sich als das eine Judentum zu etablieren!

1. Die geistige Einwirkung des Krieges.

Soweit wir in unserem abgeschnürten Erdenwinkel die Dinge überschauen können, sind Deutschland und England (von dem noch nach Formen ringenden Rußland abgesehen) diejenigen Länder, in denen der Krieg die gewaltigste innere Umwälzung hervorgerufen hat. Wirtschaftlich wie politisch wird die Zeit nach dem Kriege nur mehr in den losesten Beziehungen zur Vergangenheit stehen. Fundamentale Gegebenheiten sind gestürzt, durch neue ersetzt worden. Noch ist es nicht möglich, die Verwandlung in ihrem ganzen Ausmaß zu erfassen und zu benennen. Vielleicht ist es der Sieg des Militarismus in England, der Sieg des Sozialismus in Deutschland, vielleicht dort der Übergang von der individualistischen Wirtschaftsform zur gesellschaftlichen, vom Freihandel zum Schutzzoll, hier der Abbau der Klassenwirtschaft, die Vergesellschaftung ganzer Wirtschaftszweige, die Überführung wirtschaftlicher Macht in die Hand von Organisationen — im Wandel der Zeit wird man noch nach manchen Namen greifen, ohne doch den vollumfassenden zu finden.

Zwei Bücher sind es, in denen das Gewaltige, in solcher Maßlosigkeit noch nicht Dagewesene der Revolutionierung aller Gesellschafts- und Wirtschaftsformen in seiner brutalen Kraft miterlebt wird: schon in ihren Titeln spricht sich die Einwirkung des Geschehens aus: „Drei Jahre Weltrevolution“ von Paul Lensch, dem einstmaligen, vielleicht wieder dem zukünftigen Führer der deutschen Sozialdemokratie, und die „Revolutionierung der Revolutionäre“ des Universitätsprofessors Johann Plenge. Bei beiden als treibende Grundkraft eine historische Tendenz, aber eine Tendenz, die nicht im Ideologischen wurzelt, auch dort nicht, wo sie mit ideologischem Schwergeschütz gegen die marxistische Theorie ins Feld rückt (Plenge). Aufbauend auf den realen Gegebenheiten versucht sie, diese in ein organisches Geschehen einzugliedern, und wirkt als schroffe Reaktion auf das Ideologische in der deutschen Entwicklung, als Abkehr von jenen Theorien, die sich mit der Realität nicht im Einklang befanden. So erblickt Plenge in der

endgültigen Überwindung, in der Läuterung und Hinaufführung des Marxismus zu einem höheren, in der Wirklichkeit fest verankerten Staatssozialismus den Spiegel der Zeit und das Ziel, zu dem er hinstrebt. Lensch aber gibt ein so lebenskräftiges Gemälde des gewaltigen Kampfes zwischen den deutschen und den englischen Wirtschaftsformen, daß man mit ihm die Zeit vergißt, in welcher solch imperialistische Gedankengänge hinter dem ideologischen Problem „Proletarier gegen Unternehmer" völlig zurücktraten.

Auch ihnen konnte es natürlich nicht gelingen, wenn sie es je erstrebt haben, endgültige Formeln für das Neue zu finden. Aber daß in ihrem Hause nicht ein Stein auf dem anderen blieb, daß der Sturmwind des Krieges es niederriß und daß an seiner Stelle ein völlig neues entstanden ist, so neu, daß die einst entscheidende Frage des preußischen Wahlrechts jetzt schon seine Bedeutung verlor, das spüren sie, das wissen sie, und das verstehen sie auszusprechen.

Wir aber fragen uns, ob auch die Juden gleich den Deutschen der Weltrevolution unterlagen; wir fragen uns, ob auch bei ihnen der Krieg erbarmungslos die Fiktion zersprengte und nur bestehen ließ, was der Realität entspricht und fest in ihr wurzelt: wir suchen nach dem neuen Geist des erschütterten Judentums —

* * *

Es ist kein Einwand: daß die Juden in mehrtausendjähriger Geschichte schon allzu häufig Weltkatastrophen erlebten, um von ihnen mehr als berührt zu werden. Selbst angenommen, daß frühere Revolutionen für ihre Zeit so fühlbar waren wie der Weltkrieg für die heutige: in früherer Zeit waren die Juden stets nur das willenlose Objekt, das gegen scharfe Winde, die von außen wehten, die Ghettotore schloß. Wie Hiob ließ es den Sturm über sich ergehen und was am Leben blieb, erhob sein Haupt zu unverändertem Weiterleben. Denn damals bestand noch keine Gemeinschaft zwischen den Juden und den Völkern; nicht einmal als Soldaten waren sie zahlreich. Heute sind sie so sehr in das Leben ihrer Völker hineingesprengt, daß sie all ihre Erschütterungen als ihre eigenen spüren. Noch mehr: sie haben begonnen, sich als jüdisches Volk in den Kreis der Völker zu stellen. Sie haben Ansprüche erhoben wie andere Völker, auf nationale Rechte, auf Sprache, Schule, ja, selbst auf Land. Und sie verfechten diese Ansprüche fast schon wie andere Völker: auf Sozialistenkonferenzen und in den Kabinetten der Herrschenden. Das jüdische Volk steht, erstmalig seit undenklicher Zeit, wieder inmitten der Welt. Und wenn es Juden gibt, die zwischen ihrem und dem Geist dieser Welt die Gemeinschaft leugnen, so ist das nur noch ein frommer Wunsch, den die Wirklichkeit längst überholte. Die Judenheit ist nicht nur den Völkern verhaftet, in deren Mitte sie lebt, sondern auch ihrem Geist. Würde sie darum jetzt noch, wie so lange Zeit, versuchen, hinter verschlossenen Fensterläden bei angstvollem Gebet zu warten, bis der Sturm sich legt, so würde sie im Rahmen des nach dem Kriege neugeformten Europa mumienhaft ver-

trocknet sein. Sie würde endlich jene Lebensstufe erreicht haben, wo das hohe Alter nicht mehr durch höhere Weisheit, sondern durch Verkalkung gezeichnet wird.

Wo aber ist dann die gewaltige Einwirkung dieser Weltrevolution auf das Judentum zu finden? Wir sprechen nicht von jenen äußeren Dingen: daß in Amerika, in Rußland, in England das Judentum die Anerkennung seines nationalen Bestehens erlebte, Anerkennung vor sich selbst und vor den Völkern und Regierungen. Die Tatsache ist gewiß von größter Bedeutung, sie ist vielleicht auch symptomatisch für innere Dinge, aber da uns die genaue Kenntnis fehlt, ist es immerhin auch möglich, daß äußere Vorgänge hierbei einen größeren Einfluß besaßen, als wir wünschen möchten. In diesem Falle wäre nicht das Wachsen der Bewegung symptomatisch, sondern nur, daß sich ihr Männer wie Lord Rothschild anschlossen.

Jedoch in Deutschland, wo das junge Judentum in den letzten Jahren vor dem Kriege gerade festen Grund unter den Füßen zu spüren bekam, hat es der Krieg wieder hinausgerissen in die Fluten des Chaos oder hat er es völlig aufs Land geworfen? Wo steht es heute: noch in den Wolken, in denen es sich tastend zurechtzufinden suchte — oder fest mit beiden Füßen in der Realität?

a) Die Vergeistigung.

Wer die Verhältnisse vor dem Kriege kannte, müßte das erstere befürchten. Der deutsche Zionismus war ein sehr deutscher Zionismus. In einem Lande, wo fast kein ökonomischer Druck bestand wie in Polen, Rußland oder Galizien, mußte der Zionismus den realen Dingen fremd gegenüberstehen. Es gab kein jüdisches Proletariat, dessen dringendste Tagesinteressen gegen eine andersnationale, feindselige Gruppe wahrgenommen werden mußten. Es gab zwar Antisemitismus im Mittelstand, einen Ausschluß von Juden aus Großbetrieben, aber wenn ich selbst auch schon im Jahre 1911 es für notwendig hielt, die Aufmerksamkeit auf den drohenden wirtschaftlichen Niedergang der deutschen Juden zu lenken, waren doch die Verhältnisse keineswegs schon so fühlbar, daß die Meinung ohne lauten Widerspruch geblieben wäre und die Statistik sprach noch gegen sie.

War es nun begreiflich und naturgemäß, daß der östliche Zionismus, erwachsen auf dem Boden täglich erneuten Kampfes um tägliche konkrete Erfordernisse wie Brot und Schule, aus diesen seine Kräfte saugte, so war es nicht minder begreiflich und naturgemäß, daß der eines solchen Fundaments entbehrende Zionismus in Deutschland etwas Wolkenheimähnliches bekam.

In seinem ersten Stadium fand er, trotz aller gewaltsamer Abgrenzung gegen die Philantropie, jenseits eines kleinen Kreises am Kulturchaos leidender Intellektualisten nur dort einen Halt, wo er das Mitgefühl erweckte. Damals besaß er einen mitleidsvollen Blick für „die Anderen", hatte es selber „Gott sei Dank nicht nötig" und griff daher nach einem „Nachtasyl" auch dann, wenn es in Uganda lag. In der Zeit der Not sich mit dem leidenden Volke solidarisch zu er-

klären, galt als eine ethische, sittliche Pflicht. Es scheint, als hätten wir hier die Ursache dafür zu suchen, daß der deutsche Zionismus von vornherein und später immer mehr einen so starken moralischen Einschlag bekam. Daß diese Tendenz durch den deutschen Geist verstärkt wurde, war bei dem damaligen hohen Grad tatsächlicher Assimiliertheit nur begreiflich. Und die dem Deutschen innewohnende Eigentümlichkeit, auch nüchterne Fragen mit einem Überschwang an Gefühl und einem Aufwand schöner Gesten zu behandeln, vereinigte sich mit der alten jüdischen Sittlichkeitstendenz zu einer besonderen Art von moralischem Zionismus. Er erzog seine Anhänger in dem Dogma, daß sie die Anständigeren, Sittlicheren, Ethischwertvolleren im Judenvolk wären und jeder Nichtzugehörige schien ihnen minderwertig. Die Überraschung, unter diesen hie und da auch völlig Einwandfreie und Gleichwertige zu finden, war dann nicht minder groß, als wenn man in seinen eigenen Reihen solche erkannte, hinter deren Zugehörigkeit zur Bewegung sich ihre sittliche oder geistige Indifferenz und Bedeutungslosigkeit nur notdürftig verbarg.

Die philantropische Begründung mußte im weiteren Verlaufe fallen gelassen werden, da sie keine ausreichende Befriedigung brachte. Das Egoistische verlangte dem Altruistischen gegenüber sein Recht. Aber, wie es nur zu häufig in der Geschichte geistiger Bewegungen geschieht: damit, daß eine Ursache verschwindet, verschwinden noch keineswegs die seinerzeit durch sie bewirkten Folgeerscheinungen. Der Moralismus blieb. Ja, er wuchs immer mehr und da er sich an neuen Quellen speisen mußte, holte er sich diese aus Gebieten, die den realen und ökonomischen Dingen noch ferner lagen als die Philantropie, die doch wenigstens eine Brücke zu ihnen behielt. Er wurde religiös, metaphysisch, er vergeistigte sich. Das nannte man dann: „Die Nationalisierung der Jugend".

Aber da es die deutschen geistigen Dinge waren, die man bisher als fast einzige kannte — sprach doch keiner hebräisch —, so nahmen diese und das Verhältnis zu ihnen die stärkste Rolle ein, der deutsche Zionismus wurde deutsch. In einander verbissen und doch mit dem Drang nach Lösung und Abgrenzung entstand ein deutsch-jüdisches Kulturchaos, in dem das ganze Deutschtum von Fichte bis Wyneken von ausschlaggebender Bedeutung war[1]). Die Tatsache, aus welcher der Zionismus einst geboren wurde, die Tatsache von den 12 Millionen lebendigen Menschen, denen es eine normale völkische Lebensgrundlage zu schaffen galt, trat zurück. In ärgstem Mißverstehen nunmehr auszugsweise verdeutschter Ideen von Achad Haam wurden diese nutzbar gemacht. Sein Hinweis, daß Palästina nie mehr als den Geburtenüberschuß der Juden aufzunehmen in der Lage wäre, daß also durch seine Besiedlung die Lage des Galuth-Judentums keine Verände-

[1]) Der Einfluß und die Terminologie des ersteren ist deutlich bei den Prager „Bar Kochbanern", Weltsch, Hermann, auch bei Blumenfeld nachweisbar. Und was Wyneken betrifft, so bemüht sich sein Schüler Siegfried Bernfeld ernsthaft, seine Ideen ins Jüdische zu übersetzen.

rung erleiden würde, seine Folgerung, daß Palästina daher ein „Zentrum“ nie in ökonomischer, sondern höchstens in geistiger Hinsicht werden könne, wurde in das Schlagwort vom „geistigen Zentrum“ zusammengepreßt und umgeformt. „Ökonomisches Zentrum“ wurde allmählich eine verfehmte Vorstellung, aber abweichend von Achad Haam richtete sich die Verfehmung bald nicht mehr gegen den Zentrumsbegriff, sondern gegen das Ökonomische überhaupt. Man nutzte die Gelegenheit, sich um die Massendinge, um das Galuth (es wäre ja doch rettungslos dem Untergang geweiht, beruhigte man sein Gewissen) noch weniger als bisher zu kümmern, man beschränkte sich noch mehr auf die geistigen Dinge. Es bildete sich eine Gemeinde, die in nichts mehr an eine politische Volksorganisation erinnerte. Die Erlösung der Juden heit schrumpfte auf die Erlösung des Juden tums zusammen.

Und mit logischer Konsequenz begann man sich gegen die Identifizierung mit dem jüdischen Volk, die man dem Zionismus bisher von gegnerischer Seite so verargte, selbst zu sträuben. Das jüdische Volk, bescheidet sich Robert Weltsch im Dezemberheft des „Juden“, ist ein Volk wie jedes andere, d. h. eine Summe ökonomischer, irdischer, weltlicher Kräfte. Aber innerhalb dieses Volkes hat der Zionismus die Rolle des — rund herausgesagt — Moralismus zu übernehmen, die Gruppe der unirdischen, heiligen, jenseitigen, sittlichen Kräfte zu verkörpern.

Dies ist nur ein — wenn auch vielleicht das aufrichtigste — Symptom einer Richtung, die jede Hineinmengung des Zionismus als realen „politischen Faktors“ in die Weltpolitik ablehnt, weil ihr Reich nicht von dieser politischen und imperialistischen Welt ist (Buber im Heft 5/6 des „Juden“), die selbst die Kolonisation in Palästina als rein religiöses Phänomen zu interpretieren versucht (Brod in der „Neuen Rundschau“ Nr. 9), die gegen das Taylorsystem als unjüdisch polemisiert mit Gründen, wie sie eben nur dem Dichter und Mystiker in seiner Abneigung gegen das ökonomische Leben zu eigen sind (Brod im „Juden“) und die mit der gleichen Begründung schon jetzt über den Gedanken einer Frauenarbeit in Palästina stolpert (Epstein im Dezemberheft des „Juden“). Sehr mit Recht hat dann Moritz Heimann im Dezemberheft der „Neuen Rundschau“ Einwände erhoben, die darauf hindeuten, daß auch er nur in einer Mönchsklause, nicht im wirklichen Leben eine solche Richtung für gestaltungsfähig hält.

b) Die Verweltlichung.

Die letzterwähnten Dinge fallen bereits in die Kriegszeit und enthalten also schon zum Teil eine Antwort auf unsere Frage. Zwar wissen wir nicht, inwieweit dieser Kreis der Gemeinschaft tatsächlich als Exponent der geistigen Einstellung des deutschen Zionismus betrachtet werden darf (und die starke, gerade aus jüngeren Kreisen stammende Opposition auf dem letzten Delegiertentag Dezember 1916, die gegen die „Ideologie und Verstiegenheit“ scharf Stellung nahm, spricht dagegen), aber daß der Krieg bei einem großen Teil der

jungen deutschsprechenden Zionisten die Entwicklung „Los von der Wirklichkeit“ immens bestärkt, ja in gewissem Sinne zu einer völligen, christlich anmutenden Negierung dieser „verderbten“ Welt geführt hat, läßt sich kaum noch bezweifeln.

Natürlich wäre es verfehlt, diese Entwicklung zu einer einseitigen zu stempeln. Sie fand an der Hineinbeziehung des polnischen Kreises mit seinen ökonomischen und ganz realen Aufgaben in das Arbeitsgebiet der deutschen Judenheit ein wirksames Gegengewicht.

Es dauerte lange, bis sich dies fühlbar machte. Zunächst erkannten nur einzelne (das „Komitee für den Osten“) das neue Arbeitsgebiet als solches an. Die zionistische Landsmannschaft verhielt sich untätig.

Erst im Jahre 1916 zeigte es sich, daß innerhalb des Zionismus der „geistige“ Kreis nicht mehr allein war. Es traten Zionisten auf, die durch den Krieg in die Realität hineingerissen wurden. Ursprünglich z. T. selbst dem religiös-philosophischen Zionismus angehörend, lösten sie sich unter dem mächtigen Impuls der Weltrevolution von allem Weltfremden und Weltverneinenden, tasteten in neu erwachender Wirklichkeit nach der konkreten Tat und begriffen endlich wieder im Bannerwort „Zurück zur Wirklichkeit“ die brutale Realität, den durchaus diesseitigen und irdischen Charakter der Judenfrage. Diese Gruppe begehrte nach Aktivität — und da sich durch die Grenzverschiebung im Osten endlich auch das Feld für eine solche geboten hatte, begehrten sie die aktive Arbeit in Polen. Deutlich kam diese erstarkende Tendenz im „Frankfurter Israelitischen Familienblatt“ zum Ausdruck und verhalf sich endlich Dezember 1916 auf dem Delegiertentag zum Erfolg. Seit dieser Zeit ist die Arbeit aufgenommen worden. Noch ist sie über Anfänge nicht hinausgelangt, vor allem: noch beschränkt sie sich hauptsächlich auf Fragen der Schule und Presse, der Agitation und Organisation, noch geht sie scheu an dem Komplex der ökonomischen Fragen vorüber — immerhin aber muß dieser enge Kontakt von selbst dazu führen, den deutschen Studierstuben-Zionismus unter den heilsamen Einfluß der jüdischen Realität zu bringen. Und die Beschäftigung mit den Problemen der Aus- und Binnenwanderung, der beruflichen Umschichtung, der wirtschaftlichen Kampf- und Verteidigungsmittel, der Genossenschaften, Handwerkerschulen usw., zu der es über kurz oder lang kommen muß, bietet jener geistigen Gruppe ein so wirksames Gegengewicht, daß die Gefahr einseitiger Gewaltherrschaft eingeschränkt wird.

Fassen wir zusammen: ein Teil der jungen Juden ist durch die Weltrevolution in eine Art Weltnegierung gedrängt worden; der andere Teil aber fand gerade durch ihn den langersehnten Weg zur Wirklichkeit und zum tätigen Leben. Vor dem vorbeisausenden Kriegswagen der Zeit duckt sich der eine scheu an die Wand und schimpft hinter ihm her: der andere schwingt sich mutig hinauf und greift nach den Zügeln. Klarer, deutlicher, präziser als je stehen sich zwei Richtungen gegenüber, deren Ineinandergreifen jene zukünftige Synthese bringen soll, die wir erhoffen.

2. Die jüdische Politik.

Wir spüren diesem Dualismus nach und finden ihn wieder — auf dem Gebiet der jüdischen Politik.

Seit einiger Zeit kann man von einer solchen reden, ohne für einen Narren gehalten zu werden. Denn einer Reihe bedeutsamer Verhandlungen zwischen Mitgliedern der zionistischen Leitung und einzelnen Regierungen ist die Tatsache gefolgt, daß die in Stockholm verkündeten Friedensbedingungen der einzelnen Völker fast ausnahmslos auch jüdisch-politische Forderungen enthielten: teils solche, die sich auf die Verhältnisse im Galuth, teils aber auch solche, die sich auf das von der jüdischen Politik erstrebte Territorium Palästina bezogen. Endlich haben die Erklärungen der englischen, türkischen und deutschen Regierung und andere Geschehnisse auch den weitesten Kreisen gezeigt, daß es eine ernsthafte jüdische Politik gibt und daß diese auch ernsthaft behandelt wird. Sie ist ein „realer Faktor" in der Weltpolitik geworden.

Aber sobald die Möglichkeit der Verwirklichung eines jüdischen Gemeinwesens ernsthaft in den Vordergrund trat, ergab sich unter den jüdischen Politikern eine bunte Unklarheit. Fast schien es, als hätten manche von ihnen Furcht vor der Erfüllung ihrer eigenen Wünsche.

Betrachten wir die Gründe.

Zunächst wäre es durchaus möglich zu sagen: die jüdische Politik erstrebt keinerlei Staatswesen, weil noch der reale jüdische Faktor fehlt, als dessen adäquater Ausdruck ein Staatswesen gedacht werden könnte. Mit ihren nur 100000 Juden in Palästina, mit ihrem geringen Aktivum an Grund und Boden, an Kapital und an sonstigen Werten im Lande kann die Judenheit noch keinerlei materielle „Ansprüche" erheben — ganz gleich, wie das in Polen und Rußland eingeleitete Plebiszit ausfallen mag. Man könnte also sagen, daß alles, was die Juden verlangen, sich auf „Möglichkeiten" beschränkt: sie erstreben die Möglichkeit, in Palästina ungehindert langsam und allmählich ein materielles Zentrum zu erbauen. Zunächst nur ein materielles: es kann der Zukunft überlassen werden, welchen formalen Ausdruck sich ein solches, wenn es erst einmal besteht, schaffen wird. Aus solcher Erwägung heraus könnte man ein offenes oder verkapptes jüdisches Staatswesen als unzeitgemäß, als vorzeitige Einlösung eines auf ferne Zukunft laufenden Wechsels ablehnen. Man könnte es grundsätzlich ablehnen und damit seine Neutralität proklamieren.

Was uns hier aber besonders interessiert, ist eine neuerdings in Deutschland aufgetauchte und fast schon heimisch gewordene Abwehr gegen alle gleich wie gearteten politischen Versprechungen, die über den Begriff neutral weit hinausgeht, weil sie grundsätzlich alles Dazugehörige, d. h. alles Politische überhaupt verneint. Diese Anschauung ist am deutlichsten in Bubers „Ein politischer Faktor" zum Ausdruck gelangt. Da heißt es, „daß die zionistische Sache jenseits der Welt dieses Krieges steht und mit ihr nichts gemein hat", und aus-

drücklich wird betont, daß der „Weg nach Zion nicht durch die Straße des Wahnsinns führen und sich mit ihr nicht berühren kann".

Hier spricht der Geist, der diese Welt verneint.

Die Welt? Oder nur den Krieg?

Zunächst nur diesen. Aber man kann den Krieg nicht negieren, ohne gleichzeitig alle seine Voraussetzungen zu negieren: Die materialistisch-ökonomischen Geschichtszusammenhänge mit ihren Erscheinungsformen Kapitalismus, Imperialismus, Streben nach Macht und Entwicklung und wie alle jene Worte heißen, die die Massierung ökonomischer Kräfte und den dadurch erzeugten Spanndruck bezeichnen. Eine solche Massierung liegt aber in jeder organisierten Menschenzusammenballung, in jeder Kolonisation. Jede Einwanderung in Palästina schafft dort Machtzentren, die nach Entfaltung und Erweiterung drängen: ein Prozeß, der nur auf Kosten anderer erfolgen kann und eine Vergewaltigung oder eine Auseinandersetzung nach sich ziehen muß. Diese nimmt nicht stets die Formen des Krieges an, aber hier handelt es sich ja nicht darum, die Form, sondern das Wesen zu verneinen. Folgerichtig erklärt Buber auch, im Judentum den Gegensatz zum Begriff Macht überhaupt zu sehen und nennt sich für den Fall, daß Politik und Machtbegriff untrennbar sind, einen Antipolitiker. Folgerichtig konstruierte er eine „Eroberung Palästinas" als „Diktatur des schöpferischen Geistes" über dem verruchten „Ungeist des Merkantilismus" und in seiner Befehdung und Verkennung der vorerwähnten materialistisch-ökonomischen Geschichtszusammenhänge kennt er keine größere Furcht als die, daß die „Möglichkeiten des Landes" entdeckt werden und daß man dort „Unternehmen wittert". Der für einen mit seiner Zeit Schritt haltenden Juden selbstverständliche Gedanke, daß die Erschließung Palästinas nach den modernsten Gesichtspunkten des Sozialismus und der Sozialpolitik zu erfolgen hat, soweit diese schon zeitgemäß sind, wird in seinem Munde zu einem Bannfluch gegen alles Ökonomische, Materialistische an sich. Aber haben wir nicht am Bolschewikentum zur Genüge erfahren, was eine schrankenlose „Diktatur des Geistes", ein diktatorisches Aufbauen eines Staatswesens auf extrem ideologischer, anorganischer Grundlage zu bedeuten hat?

Werden wir uns klar über Bubers Antipolitik. Sie ist, im Namen des moralischen Judentums, die Ablehnung jeder weltlichen Staatenbildung überhaupt. Denn wie sollte eine solche möglich sein, wo dauernd gepredigt wird, daß jegliche Art irdischen Lebens mit seinen ökonomischen Ungerechtigkeiten — im späteren Verlauf auch jede Art staatsnotwendiger Sicherung politischer und wirtschaftlicher Interessen — mit den menschlichen und göttlichen Gesetzen im Widerspruch steht? Wo man gerade von dieser einen Staatenbildung verlangt, daß sie unter Hintansetzung des organischen Werdens auf der dogmatischen Grundlage dieser Gesetze erfolge? Hinter den Mauern des Klosters kann man die Dekrete des diktatorischen Geistes verwirklichen: eine Menschengemeinschaft zu bilden, die mehr als ein Halb-

dutzend Propheten einbezieht, eine Frage zu lösen, die über der Nation als Idee nicht die Nation als Summe lebendiger Menschen vergißt, das ist nicht möglich, wenn man die ursprünglichen gesellschaftlichen Kräfte vergewaltigt. Man mag die bösen Triebe noch so sehr hassen, aber — wie die Überlieferung sagt — als man sie einmal einsperrte, war in ganz Palästina am dritten Tag kein frisches Ei zu finden. Glaubt man in Palästina jenes Himmelreich auf Erden begründen zu können, an dessen Verwirklichung das Christentum in 2000 jährigem Kampf zerbrach?

Ich bin gesonnen, es nicht zu glauben!

Für unsere Palästinaeinstellung ergibt sich daraus ein fundamentaler Dualismus. Jetzt begreifen wir, warum Achad Haams „geistiges Zentrum" eine solche revolutionierende Verwirrung anrichten konnte. Jetzt sehen wir: es ist zu einem geistigen Etwas geworden, das in Gegensatz zu einem ökonomischen Etwas gestellt und als dessen Negierung betrachtet wird. Das geistige Zentrum wird zum antipolitischen Dogma — zu einem Ziel, das man ohne Politik und ohne die Mittel dieser Welt verwirklichen kann — wenn man z. B. Palästina nur noch als Geistiges, fast schon als Symbol gelten läßt und auf ein konkretes Palästina ganz verzichtet.

* * *

Eine reale Erschließung des Landes für jüdische Besiedlungszwecke würde mutmaßlich Jaffa, des Landes hauptsächlichsten Import- und Exporthafen, zum Zentralpunkte erheben. In Jaffa wäre, symbolisch, das Gegengewicht zum geistigen Jerusalem, zu Zion zu suchen. Zwischen beiden ist zu wählen. Und nun sehen wir hier eine Anschauung, die nur nach Zion will, die Jaffa ignoriert, wenn nicht gar bekämpft.

Noch sind wir uns darüber nicht im klaren. Das Bekenntnis jedes einzelnen zu Palästina galt für den deutschen Zionismus vor dem Kriege als die letzte Errungenschaft — damit ist es nun nicht mehr getan. Es genügt nicht mehr zu sagen, daß man Palästina will, man muß auch sagen, wie man es will.

Und dieser Wille teilt sich in jene beiden Tendenzen, die der Krieg so scharf herausgearbeitet hat: Vergeistigung und Verweltlichung stehen sich auch hinsichtlich Palästina als Arbeitsziele und als Arbeitsmethoden gegenüber.

Es wäre irrig, zu denken, daß nur der Krieg oder daß nur die zufällige Konstellation der letzten Friedenszeit die beiden Tendenzen, denen wir folgten, erzeugt haben. Wir haben in ihnen nichts anderes zu erkennen, als den uralten jüdischen Dualismus zwischen den Sadduzäern und ihren Widersachern. Nicht wie bei anderen Völkern schlossen sich im jüdischen Priester und Krieger zusammen: zum Schutze von Thron und Altar. Das Judentum kannte hier kein „Und", es kannte nur das kategorische „Oder": Thron oder Altar! Die

Geistigen im Volke verneinten den Staat, der Prophet stand oft (nicht immer) gegen den Krieger im Kampf. Und weil er den König zwingen wollte, seine Politik religiös, statt politisch, seine Staatswirtschaft ethisch, statt ökonomisch zu betreiben, mußte der Staat zugrunde gehen. Kein Staat kann eine solche Opposition seiner Besten aushalten, und die Zukunft einer neuen jüdischen Gemeinschaft wird nicht zum letzten davon abhängen, ob die Geistigen lernen werden, dieser Gemeinschaft zu dienen, statt ihr die Regeln eines Klosters aufzuzwingen. Im Galuth haben späte Rabbiner die Missionstheorie erfunden: die Juden, die Überwinder der Staatsform, als Lehrer der Menschheit. Es klang grotesk, aber es ließ sich hören. Die groteskeste aller Ghettogeburten wäre es aber, wollte man dieses Missionsideal mit nach einem neuen Palästina verpflanzen. Ohne Zweifel wird ein jüdisches Gemeinwesen auf vielen Gebieten, so vor allem auf dem Gebiet der Sozialpolitik vorbildlich wirken. Das kann aber lediglich ein quantitatives Plus sein, qualitativ wird es auf keinen anderen Grundlagen aufbauen können als auf den weltlich-ökonomischen wie jedes andere Gemeinwesen.

Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft

Von Hermann Cohen

20. Einheit und Einzigkeit Gottes

III. Die Offenbarung

Wie die Schöpfung, so darf auch die Offenbarung kein Mysterium bilden, keinen Widerspruch gegen den strengen und klaren Begriff der Einzigkeit Gottes, sondern vielmehr nur die Konsequenz aus beiden Begriffen.

Denn wie die Einzigkeit Gottes als Ursprung begründet ist für das Dasein der Welt, so muß sie auch zum Ursprung werden für den Begriff des Menschen, insofern er von der gesamten Schöpfung ausgezeichnet ist als das Vernunftwesen.

Und die Vernunft bedeutet nicht nur das Vermögen des theoretischen Menschengeistes, sondern sie hat für die Sittlichkeit einzustehen, mithin für die Schöpfung und Behauptung des sittlichen Menschengeistes.

Die Offenbarung muß vom einzigen Gotte ausgehen, als vom Ursprung der einzigen Sittlichkeit für die Menschenwelt.

Der Rationalismus der jüdischen Gotteslehre prägt sich vorab in der Beschränkung aus, in welcher die Offenbarung eigentlich bestimmt wird: als die Offenbarung am Sinai.

Schon diese literarische Tatsache gibt zu denken. Ist denn nicht die ganze Thora die geoffenbarte Lehre? Wie kann sie auf den Dekalog allein eingeschränkt werden?

Der Inhalt des Dekalogs ist die Grundlage aller humanen Sittenlehre, wenn anders diese in dem einzigen bildlosen, geistigen Gotte

begründet wird. Und diese Sittenlehre dringt ebensosehr ein in das tiefste Innere des Menschen, in sein Begehren und Gelüsten, wie in die soziale Gestaltung seines Staatswesens. Daher steht der Sabbat mit seiner Befreiung des Sklaven und des Mietlings vom ununterbrochenen Arbeitsdienste im Mittelpunkte dieser Quintessenz der Sittenlehre.

Auch der Terminus, mit dem die Offenbarung bezeichnet wird, weist in naiver Bestimmtheit jeden Schein der Enthüllung und Entschleierung ab: „die Gabe der Thora“ (Mathan Thora). Auch mit Gabe wird das hebräische Wort nicht genau übersetzt. Denn die Gabe ist ein Objekt, das gegeben wird. Mathan aber ist nicht Mathana. Es müßte also übersetzt werden dürfen, wenn dieser Wortgebrauch üblich wäre: die Gebe, nämlich die Gebung. Auf die Mitteilung allein also kommt es dem jüdischen Sprachgeiste an. Und diese Mitteilung ist ein Sich-Geben Gottes, wie er sich in allem gibt, was von ihm ausgeht. Über die Art dieser Mitteilung grübelt der religiöse Geist des Monotheismus nicht, es sei denn, daß er eifrig beflissen ist, alles Körperliche, alles Materielle von diesem Gedanken der Mitteilung des einzigen Gottes fernzuhalten.

Er schafft den Geist des Menschen; er schafft diesen Geist als den heiligen Geist, als den Geist der Heiligkeit. In dieser Schöpfung allein schon lösen sich alle Rätsel, die man in der Mitteilung Gottes an den Menschen suchen könnte.

Der Mosaismus ist jedoch nicht nur eine theoretische Lehre, sondern zugleich die Darstellung von Israels Geschichte. Das Volk mußte an seine Geschichte, an seine Entstehung vorab gemahnt werden, damit das nationale Bewußtsein erfüllt werde von seiner geistigen Aufgabe, und damit diese zur Erfüllung gelange durch das Selbstgefühl und die Begeisterung des Nationalgeistes.

Der Höhepunkt dieser inneren Geschichte Israels bildet die Lichtgestalt Moses. Er durfte wahrlich nicht zu einem Heros werden, nicht zu einem Halbgott, geschweige zu einem göttlichen Mittelwesen. Aber nichtsdestoweniger war es unvermeidlich, daß die Offenbarung zunächst durch ihn vermittelt wurde, daß die Tafeln des Dekalogs durch ihn herabgebracht werden. Eine solche Lichtgestalt mußte das Dunkel des Mythos durchbrechen, wenn anders durch den geschichtlichen Sinn für den Geist des einzigen Gottes der Zugang erschlossen werden sollte.

Es ist charakteristisch, daß im jüdischen Bewußtsein Mose als „unser Lehrer Mose“ eingewurzelt ist. Er ist nicht etwa unser Offenbarer, sondern nur unser Lehrer. Auch die Vermittlung, die er zwischen Gott und dem Volke zu übernehmen hat, wird schlechthin nur als Lehre gedacht. Alle geistige Vermittlung ist Belehrung.

Es entspricht dem primitiven Ton der biblischen Geschichte, daß die Auszeichnung Moses durch Gleichnisse bezeichnet wird, welche die Grenze der Geistigkeit berühren. So wird der Ausdruck nicht gescheut, daß Gott „von Mund zu Mund“ mit Mose redete. Sowenig aber Gott überhaupt einen Mund hat, sowenig kann er auch zum Munde Moses reden. Ibn Esra gibt in seiner lapidaren Sprache die

richtige Erklärung dieses Ausdrucks: „ohne Mittler". Das gesamte Problem der Mitteilung wird mit diesem einen Worte gelichtet und erledigt.

Indessen der biblische Bericht arbeitet sich in seiner epischen Naivität zu voller Konsequenz hindurch. „Von Angesicht zu Angesicht hat der Ewige mit Euch geredet am Berge aus dem Feuer heraus." Also auch mit dem ganzen Volke hat Gott von Angesicht zu Angesicht, mithin von Mund zu Mund geredet. Die Vorzugsstellung Moses wird hinfällig: er teilt sie mit dem gesamten Volke. Und diese Anrufung des Volkes selbst für seine Ebenbürtigkeit mit Mose zum Empfange der Offenbarung fördert nicht minder das nationale Bewußtsein, das zum Verständnis seiner Mission erweckt werden soll.

Immer aber bleibt noch der Verdacht der Materialisierung des göttlichen Geistes an der sinaitischen Erscheinung.

Da ist es denn nun, man möchte sagen, ein literarisches Wunder in diesem ganzen Prozeß der nationalen Selbstvergeistigung, daß es im Deuteronomium heißt: „nicht mit euren Vätern hat der Ewige diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir diese hier heute allesamt lebendig sind." Mit einer solchen Häufung der demonstrativischen Partikeln wird von der ganzen Vergangenheit abgerückt und der Schauplatz der Offenbarung in die Gegenwart verlegt.

Und so wird der große Gedanke vorbereitet, mit dem das Deuteronomium die Herkunft der Thora von der gesamten Außenwelt abwendet, um sie einzig und allein in dem Geiste des Menschen selbst zu begründen.

In dieser großen Rede in den Gefilden Moabs, die ich nicht anstehe als das größte Kunstwerk in der gesamten Literatur der Rethorik zu bezeichnen, wird dieses angebliche Mysterium der Offenbarung schlicht und bündig gelöst. „Denn diese Lehre ist nicht wunderhaft verborgen und nicht fern von dir, so daß du sprechen müßtest: wer steigt uns hinauf zum Himmel und holet sie uns . . . sondern in deinem Munde und in deinem Herzen ist sie, um sie auszuführen." Jetzt ist der letzte Schatten von der reinen Geistigkeit der Offenbarung verscheucht. Die Lehre ist nicht im Himmel, sondern sie ist im Munde, in der Sprachkraft und im Herzen, mithin auch im Geiste des Menschen. Sie ist dem Menschen nicht von außen gekommen, sondern sie entstammt seinem eigenen Innern: sie wurzelt in seinem Geiste, den Gott, der Einzige, in den Menschen gepflanzt hat, als den heiligen Geist, als den Geist der Heiligkeit, und das ist der Geist der Sittlichkeit.

Ist jetzt etwa noch die Offenbarung ein Rätsel? Ist sie nicht die genaue Folgerung aus dem Begriffe des einzigen Gottes?

Der einzige Gott allein kann die einzige Sittlichkeit offenbaren: die Sittlichkeit, die nicht geteilt und verschieden sein kann in den einzelnen Menschen oder in den einzelnen Völkern, sondern die nur eine einzige sein kann in der unendlichen Geschichte des Menschengeschlechts.

Und diese einzige Heiligkeit hat ihren hinlänglichen Grund im Herzen des Menschen. Diese Herkunft vom Menschen ist kein Wider-

spruch gegen die Offenbarung Gottes, die an den Menschen überhaupt erfolgt, nicht allein an Mose, sondern an das ganze Volk. Und dieser Ursprung der Lehre im Herzen, im Geiste des Menschen ist identisch mit der Offenbarung Gottes. Denn Gott hat seinen Geist in den Menschen gelegt. „Er bildet den Geist des Menschen in seinem Innern." Daher ist der heilige Geist, der Geist der Heiligkeit ein eigenster Besitz des Menschen, dessen er auch in der Sünde nicht entäußert werden kann.

Noch eine andere Konsequenz ergibt sich für die Offenbarung aus der Einzigkeit Gottes. Wie Gott einzig ist, so ist auch die Sittlichkeit ein einheitliches Gesetz für alle Menschen und alle Völker.

Diese Einheitlichkeit bedarf der Auszeichnung und Unterscheidung von allen Wandlungen der sittlichen Vorstellungen und Vorschriften im Leben der Völker. Diese einheitliche Sittlichkeit ist das Ewige im Menschengeist.

Und wie in der Logik und in der Ethik der wissenschaftlichen Philosophie ein solches Ursprüngliches und Ewiges mit dem Terminus a priori allen Vorstellungen der psychologischen Entwicklung entgegengestellt wird, so auch muß die Offenbarung unterschieden werden in ihrer apriorischen Bedeutung von allen Erscheinungsformen der Religionsgeschichte.

Die Offenbarung ist das Ewige und als solches das Göttliche im Geiste der Menschheit.

Soziologische Tagebuchblätter

von Prof. Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

12. Das Nationalitätsrecht als internationales Problem

Prof. Rudolf Laun berichtet in der „Österreichischen Zeitschrift für öffentliches Recht" über die Sitzung der Studienkommissionen I und II der „Organisation centrale pour une paix durable", die im Juni 1917 in Christiania stattgefunden hat. Es war ein Rumpfparlament, da den Mitgliedern aus den Ententestaaten, dem Deutschen Reich und Holland die Reisebewilligung verweigert worden war, ein Geschick, das auch den Schreiber dieses betroffen hat, der gleich Laun der Kommission II angehört, die sich mit dem Recht der Nationalitäten zu beschäftigen hat. Wie gegenstandslos die Befürchtungen waren, die zu diesem Verbot führten, geht aus dem ersten Beschluß hervor, den die Kommission auf Launs Antrag faßte: „Die Konferenz erklärt, daß sie nur die Garantien eines künftigen Friedens studieren wird und daß ihr Zweck nicht darauf aus ist, die Maßnahmen der kriegführenden Staaten während des gegenwärtigen Krieges zu erörtern." Die weiteren Beschlüsse waren von dem gleichen Geiste beseelt; sie waren ängstlich bemüht, ihrer Form und ihrem Inhalt nach die Souveränität der Staaten zu wahren; aus diesem Grunde wurden z. B. die Artikel 8 und 9 des von Prof. Koht vorgelegten

Entwurfes, die internationale Kontrollkommissionen und einen internationalen Nationalitätengerichtshof vorsahen, ausgeschieden. Auch hier gebührt das Verdienst, eine wenn nicht sofort akzeptable, so doch diskutable Grundlage späterer Verhandlungen geschaffen zu haben, den beiden Vertretern der Mittelmächte, dem Österreicher L a u n und dem Vertreter Ungarns, Prälaten Monsignore G i e ß w e i n.

Der Kohtsche Entwurf knüpfte ausdrücklich an die von Österreich-Ungarn bereits eingeführte Regelung des Minoritätsrechts an: die wichtigsten Paragraphen der endgültig angenommenen, von Laun bearbeiteten Fassung lauten folgendermaßen:

Art. 1. Die vertragschließenden Staaten verpflichten sich, jeder Rasse, die einen Teil ihrer Bevölkerung bildet, die Freiheit zu lassen, ihre Nationalität und Sprache zu pflegen.

Art. 3. Jeder vertragschließende Staat verpflichtet sich, jeder nationalen Minorität die Freiheit zu gewährleisten, ihren Kultus und ihre Kirche unabhängig vom Staate selbständig (en propre), aber unter Wahrung der bestehenden Gesetze einzurichten.

Art. 4. Der Staat hat jeder nationalen, durch ihre Sprache oder ihr religiöses Bekenntnis unterschiedenen Minderheit ihren nationalen Unterricht zu gewährleisten. Unter der Bedingung, daß sie eine genügende Anzahl von Schülern aufweist, kann eine solche Minderheit ihre eigenen Schulen, und zwar sowohl Primär- und Sekundärschulen, wie auch Gymnasien und Universitäten errichten.

Art. 5. Die nationalen Minoritäten, die selbständig ihr Schul- und Kirchenwesen organisieren, sollen das Recht haben, zu diesem Zwecke einen eigenen Vertretungskörper zu wählen und für die Unterhaltung ihrer Institutionen Steuern zu erheben.

Art. 2 handelt von der Gleichheit aller vor dem Gesetz, unabhängig von Abstammung, Nationalität und Konfession. Art. 6 verpflichtet jeden Vertragsstaat, nationale Kataster zu schaffen, die die Grundlage der nationalen Kultus- und Unterrichtsorganisationen und der ö f f e n t l i c h e n W a h l e n sein sollen, und Art. 7 bestimmt, daß die Minoritäten von Beamten regiert werden sollen, die ihre Sprache verstehen, und daß alle Gesetze usw. in ihre Sprache übersetzt werden sollen.

Sehr interessant ist die Nutzanwendung, die Laun macht. Er hält es für das wohlverstandene Interesse der Mittelmächte, sich dieser außerordentlich volkstümlich gewordenen Gedanken aufrichtig zu bemächtigen, um gegenüber dem als Pazifismus maskierten heuchlerischen Imperialismus vieler Führer und Schriftsteller der Ententemächte für sich Kulturpropaganda großen Stils zu betreiben und namentlich die Herzen der Neutralen zurückzugewinnen. „Wir angeblich so undemokratischen Deutschen können mit Stolz darauf weisen, daß die einzigen zwei Verfassungen der Welt, welche nationale Gleichheit und Freiheit verwirklicht haben, nämlich die schweizerische und die österreichische, im wesentlichen deutsche Schöpfungen sind" (p. 17). Laun hätte hinzufügen können, daß auch die T h e o r i e des Minoritätenschutzes wie seine Praxis fast durchaus deutsch ist; hier steht der Name K a r l R e n n e r weit im Vordergrunde.

Ein entschlossenes Bekenntnis zum Minoritätsrecht würde Deutschland und Österreich in die günstige Lage versetzen, gegenüber dem sham und cant der Gegner den Spieß umzudrehen und sie schwer ins Unrecht zu setzen. „Schon längst hätte Österreich bei entsprechender Politik im Innern und im Äußern das Nationalitätenrecht nicht zum Gegner, sondern zum Bundesgenossen. Statt wie bisher vor dem Richterstuhle dieses . . . Prinzips auf der Anklagebank zu sitzen, kann unser Vaterland als Ankläger alle anderen großen Staaten vor diesen Richterstuhl rufen. Es braucht nur eine einzige Forderung gegen die anderen Staaten zu erheben, und diese Forderung lautet: Schutz der nationalen Minderheiten" (p. 19). „Schon die Aufrollung der Frage würde uns eine politische Waffe in die Hand geben, die, wenn sie geschickt geführt würde, unsere Stellung bei den Friedensverhandlungen und in dem künftigen geistigen Kampfe mehr festigen würde als eine Reihe siegreicher Gefechte oder wirtschaftlicher Erfolge. Auch das Deutsche Reich könnte sogar um den Preis verhältnismäßig bescheidener, geschweige denn gründlicher Reformen in bezug auf die Stellung seiner nichtdeutschen Nationalitäten die gleichen politischen Vorteile auf seine Seite bringen, und es wird sich um so leichter zu einem derartigen Schritt entschließen können, als ein kulturell so hochstehender Staat die Forderung nach solchen Reformen auf die Dauer aus rein idealen und humanitären Gründen nicht abweisen kann." Das gleiche wird von Ungarn gefordert.

Unsere Leser wissen, daß das genau die gleichen Gedanken sind, für die wir von jeher gekämpft haben. Wir stehen nach wie vor, trotz des Gebelfers der Nationalisten und Reaktionäre in aller Welt, auf dem Standpunkt, daß diese Gedanken auf dem Marsche sind und ihr Ziel erreichen werden. Im ganzen Umfang des früheren Zarenreiches haben sie gesiegt, auch in der antibolschewikischen Ukraine; fast alle Schwierigkeiten des jungen Polenstaates in diesem Zeitpunkt stammen nur daher, daß seine jetzigen Machthaber, in veralteten staatsmännischen Auffassungen befangen, sich diesem unwiderstehlichen Marsche eines Prinzips entgegengestellt haben, das siegen muß, weil es einfach nicht mehr anders geht, weil Europa sonst im Blutschlamm ersticken muß.

Umschau

Deutschland

Der Reichskanzler über die rumänische Judenfrage

Der Reichskanzler empfing am Freitag, den 15. März, nachmittags ½6 Uhr die Vorstandsmitglieder und Geschäftsführer der neu gegründeten Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands zur Wahrung der Rechte der Juden des Ostens, welche ihm die Wünsche der deutschen Juden wegen einer Regelung der rumänischen Judenfrage im Zusammenhang mit den Friedensverhandlungen in Bukarest vortrugen. Nach Anhörung der eingehenden Darlegungen der Herren erklärte der Reichskanzler, daß die Kaiserliche Regierung an einer befriedigenden Regelung der rumäni-

schen Judenfrage Interesse nehme und sie bereits zum Gegenstand von Besprechungen im Rahmen der in Bukarest stattfindenden Friedensverhandlungen gemacht habe. Am Empfang nahmen teil die Herren Dr. James Simon (Hilfsverein der Deutschen Juden), Geh. Justizrat O. Cassel (Verband der Deutschen Juden), Dr. Paul Nathan (Hilfsverein der Deutschen Juden) und Professor Dr. Franz Oppenheimer (Komitee für den Osten). Herr Rechtsanwalt Dr. Hantke (Zionistische Vereinigung für Deutschland) war durch Abwesenheit von Berlin am Erscheinen verhindert.

Österreich

Ein Kongreß der Juden Österreichs

Der österreichische Judenkongreß wird tagen, er wird eine sehr ernste, ihrer großen Verantwortung bewußte Beratung berufener Vertreter der Judenheit Österreichs sein, und er wird sich Gehör verschaffen.

Dies darf nach dem Stande der bisherigen Vorarbeiten gesagt werden. Ein großes Komitee ist gebildet worden, das sich aus Angehörigen aller Berufsschichten zusammensetzt und zunächst eine Vorkonferenz abhalten wird, um die Tagesordnung des Kongresses zu beraten.

Sehr zu begrüßen ist es, daß diesen Kongreß nicht etwa eine bestehende jüdische Organisation einberufen wird, oder daß er als eine Art Konferenz aller in Betracht kommenden jüdischen Organisationen zusammentritt, so daß nur Delegierte bestehender Parteien, Vereinigungen und Körperschaften Sitz und Stimme hätten. Es wurde vielmehr das demokratische Prinzip festgelegt, direkt an das jüdische Volk heranzutreten, es zum Zwecke des Kongresses neu zu organisieren und diese neue Kongreßorganisation ihre Vertreter wählen zu lassen.

Der Vorkonferenz des großen Komitees, welche über das Programm des Kongresses zu entscheiden haben wird, liegt zur Beratung und Beschlußfassung ein Entwurf für die Tagesordnung vor.

Schon der erste Punkt dieses Entwurfes: „Gewährleistung der Rechte des jüdischen Volkes durch die neuzuschaffende österreichische Verfassung“, ist insbesondere für diejenigen Gebiete Österreichs, in welchen Judenmassen siedeln — also für Galizien — von so weittragender realpolitischer Bedeutung, daß nicht früh genug eine Diskussion über den Komplex von Problemen, den dieser Gegenstand begreift, eingeleitet werden kann, damit der Kongreß vernünftige, gesunde und — durchführbare Forderungen an die Regierung zeitigt.

Der Entwurf fordert ferner die „Schaffung einer Repräsentanz der gesamten österreichischen Judenschaft auf demokratischer Basis“. Wir zweifeln nicht, daß diese Aufgabe dem Kongreß gelingen wird. Es handelt sich hier um die Kardinalforderung nach endlicher Gründung der Reichsorganisation der jüdischen Gemeinden, welche wiederholt versucht wurde, aber am jüdischen Partikularismus scheiterte. Die krisenhafte Lage des jüdischen Volkes hat die kleinlichen Gegensätze — insbesondere die zwischen Ost und West — beseitigt, das vorhandene Material früherer Tagungen wird der Kongreß zu nützen wissen, und eine moderne Repräsentanz ohne Schwierigkeit ins Leben rufen.

Ebenso zeitgemäß und zu begrüßen ist der Punkt des Programmentwurfs: „Erhaltung und Förderung des Palästinawerkes“. Das Interesse für das jüdische Zentrum in Palästina teilen jetzt mit den Zionisten sehr weite jüdische Kreise, und schon mit Rücksicht auf das brennende galizisch-jüdische Emigrationsproblem und die nötige Gründung einer großzügigen Kolonisationsgesellschaft ist dieser Punkt der Tagesordnung von weittragender Bedeutung.

Auch die für Galizien so wichtige Frage des Wiederaufbaues der im Kriege vernichteten jüdischen Existenzen, ferner das Problem der Jugendfürsorge sind in diesem Programmentwurfe vorgesehen. Schließ-

lich fordert der Entwurf, daß vom Kongresse geeignete Maßnahmen gegen die Benachteiligung der Juden am öffentlichen und sozialen Leben beschlossen werden.

Der Stein ist ins Rollen gebracht. Soll das Werk gelingen, dann muß jetzt die Kongreßbewegung mit der größten Energie bis in den kleinsten Ort verpflanzt, der Masse ein Rückgrat gegeben und dafür Sorge getragen werden, daß die mit großer Umsicht begonnene Aktion nicht durch Verzettelung erlahmt. Dr. O. A.

Literaturblatt

Gustav Meyrink [1])

Das Urteil war schnell bereit: „Ein phantastischer Dichter." Es war richtig, traf aber nur etwas Äußerliches, eigentlich nur etwas Negatives. Meyrinks Dichtung ist nicht wie die meiste Epik rationalistisch, weist keine psychologisch und logisch zusammenhängende Folge der Handlung auf, ist kurz gesagt nicht ein Abbild dessen, was der gesunde Menschenverstand „Wirklichkeit" nennt. Meyrink gestaltet das Irrationale; dieses ist ihm die eigentliche Wirklichkeit. Dem Dichter vertauscht sich das logisch Geschiedene; ihm geht eins ins andere über: Ich und du, Leben und Tod, Traum und Wachen, heute und gestern und morgen, Augenblick und Ewigkeit, Maske und Antlitz, drinnen und draußen, Seele und Körper, Wort und Begriff, Ahne und Enkel. Ihm ist dieses Phantastische nicht phantastisch. Das Mystische ist ihm das Wirkliche. Er ist mehr Seher und Denker als Bildner; die Dichtung ist ihm nicht Selbstzweck, sondern das seiner Begabung adäquate Ausdrucksmittel für metaphysische Erlebnisse.

Wie aber kommt das Judentum in die Meyrinksche mysteriöse Gesellschaft von Gespenstern, Sonneanbetern, Fakiren, Wachsfiguren, Zauberern, Hellsehern, Telepathen usw.? Wie kommt es, daß die zwei großen Romane dieses Dichters, der „Golem" und „Das grüne Gesicht", erfüllt sind von jüdischem Stoff? Was zieht diesen phantastischen Dichter zum Judentum, dem herkömmlich als rationalistisch und nüchtern bezeichneten?

Schnellfertig ertönten auch hier die beiden in solchen Fällen üblichen Antworten. Den Antisemiten war er „der Jude Meyrink"; vielen Juden der „Antisemit". Meyrink hätte nicht nötig gehabt, sich öffentlich hiergegen zu verwahren. Der im Dunkeln hausende Wassertrum und dessen Sohn, der als Arzt die ihm vertrauenden Kranken Geldes halber blendet, übertreffen Shakespeares, Arnims, Raabes und Freytags Wucherer an Scheußlichkeit. Dafür leuchten auch Hillels und seiner ätherischen Tochter Lichtgestalten heller als Lessings Nathan und Arnims Ahasver. Sind aber diesem Dichter seine Menschen überhaupt eigentliches Darstellungsobjekt? Sie sind ihm nur körperliche Gefäße für okkulte Vorgänge. Das hat mit „Philo"- und „Anti"- und „Rasse"- und ähnlichen allzu menschlichen Fragen nichts zu tun.

Ein gerader Weg führt von „Des deutschen Spießers Wunderhorn" zu den Romanen des Prager Ghetto und des ewigen Juden. Das „Wunderbare" und der „Spießer" — zwei wesensverschiedene Stoffgebiete, und doch künstlerisch verwandt. Das eine ist die Negation des anderen. Meyrink sieht im Schein das Sein, ahnt hinter der sinnlichen Welt ihr metaphysisches Wesen. Er haßt alle, die nicht hinter die Dinge zu schauen vermögen und ihr winziges persönliches Dasein und die Dinge, in die hinein sie gestellt sind, für wertvoll, wirklich und wichtig nehmen. Darum ist

[1]) Meyrink, „Des deutschen Spießers Wunderhorn", gesammelte Novellen (München, Albert Langen), 3 Bände. — Romane: „Der Golem", „Das grüne Gesicht", „Walpurgisnacht" (Leipzig, Kurt Wolff Verlag), Preis je 3,50 M. geheftet, 5,00 M. gebunden.

dieser Okkultist und Mystiker zugleich unerbittlicher Antispießer, scharfer Satiriker all jener winzigen Wichtigen: des Bürgers, des Leutnants, des Sportsmanns, des Kavaliers, des Bureaumenschen, des Mediziners usw.

So führt den Dichter sein Weg zum Jüdischen. Er zeichnet groteske Bilder jüdischer Spießer, im Materiellen haftender entgeistigter allzu assimilationsbeflissener Juden (z. B. den Kommerzialrat Sonnenschein und den Leutnant Hehler in „Prag“ [2]). Seine Liebe aber gilt dem jüdischen Volk, dem lebendigen Träger uralter Tradition und urferner Zukünftigkeit. Dem Volk, dessen jahrtausendaltem Leben nichts Menschliches, Leid noch Freud, fremd geblieben. Das seit Urväterzeiten unmittelbar Zwiesprach mit dem Göttlichen pflog. Das in der wechselnden Buntheit seines äußeren Schicksals die Gleichnishaftigkeit und Vergänglichkeit des sinnlichen Daseins zu tiefst erlebte. So erscheinen bei Meyrink der jüdische Prophet Elias oder der ewige Jude den Menschen, die aus der Unzulänglichkeit ihrer Diesseitigkeit heraus inbrünstig nach ihrem „wahren Ich“ suchen, zum „Erwachen“ streben, während Europa blind in hastiger Gier gottverlassen dem Untergang entgegentaumelt. So steigt dem Dichter auf die Vision — elende östliche Juden, den Pack auf dem Rücken, drängen hastend, gebückt übers Meer, wie auf den Ruf einer jenseitigen Stimme, heraus aus dem europäischen Untergang, einer neuen menschlichen Gemeinschaft zu. Den weisen Juden Sephardi läßt er aussprechen, was jene unbewußt treibt. Im blutigen Pogrom verliert der Jude Eidotter Weib, Kind und Gut und gewinnt dafür die Seele, das innere Licht. Dem dunkeln Haß Wassertrums wirkt entgegen die lichte Liebe Hillels wie das gute Weltprinzip dem bösen in der Kabbalah.

Gerade die jüdischen Lebensäußerungen, die der moderne Mensch mißverstehend als grotesk bestaunt, als komisch belächelt, als Unsinn verurteilt, sind dem Dichter die bizarr geformte Schale, unter der der Kern der tiefsten Wahrheit sich birgt. Er versteht die chassidische Inbrunst, die die Gottheit zum Menschen herabzwingt. So mußte ihm, der als Denker das Übersinnliche im Sinnlichsten sucht und es als Künstler in körperlichen Formen zu gestalten strebt, die Kabbalah zum großen Erlebnis werden, dieses mystisch-mysteriöse System der Rationalisierung des Irrationalen, der Versinnlichung des Abstraktesten, der Buchstabenmagie, des Zahlenzaubers, der Seelenwanderung. So erlebt der Dichter im Prager Ghetto steingewordene Vergangenheit und geheimnisvolle Sagen als unmittelbare Begebenheiten. Noch geht um der Golem, dem die magische Wirkung des Gottesnamens Leben verlieh — das Sinnbild der Seele, die den Weg vom Leiblichen zum Geistigen gefunden hat.

Sigbert Feuchtwanger (München).

[2]) Des deutschen Spießers usw., Bd. III.

Adam. Drama in einem Vorspiel und vier Akten von A r n o N a d e l. Leipzig, im Inselverlag 1917. Geh. 4 M., in Leinen 5 M.

Die Versuche, biblische Stoffe in moderne Kunst umzusetzen, leiden wohl alle an dem Fehler, daß sie aus dem Rahmen ihrer Zeit herausfallen, das heißt also, ein biblischer Stoff in zeitgenössischer Darstellung ist von vornherein ein Anachronismus. Am deutlichsten tritt uns dieser innere Mangel bei der Umsetzung in Werke der bildenden Künste vor Augen, weil wir hier sofort das Unzeitgemäße sichtbar wahrnehmen und als störend empfinden. Indes auch auf dem Gebiet des Schriftstellers fällt dieser Vorwurf nicht weg, verstärkt sich sogar beim Theaterdrama noch, da zum Stofflichen noch das Ideelle hinzutritt.

So ist auch Nadels biblisches Drama im Grunde genommen gar keine Dramatisierung von Szenen aus dem alten Testament, sondern eine ganz moderne Behandlung ethischer Probleme. Es ist die Darstellung des Kampfes zwischen Sinneslust und Geist, zwischen Mann und Weib.

Beachtenswert ist die dualistische Auffassung des Kampfes des

bösen und schlechten Prinzips, der schon durch das Aufeinanderprallen der hellen und dunklen Rasse symbolisch dargestellt wird. Die geschlechtliche Vermischung indes weist auch hier schon auf die Einheit des Menschengeschlechts hin.

Das Drama zeigt an vielen Stellen das überaus feine lyrische Empfinden des Dichters. P. M.

Bücherschau

„Almanach Zydowski“, Herausgeber: Dr. Z. F. Finkelstein. Wien 1918.

Maurice Barrès: „Der Greco oder das Geheimnis von Toledo“, Georg Müller Verlag, München 1913.

Lord Beaconsfield (Benjamin Disraeli: „Tancred“, Georg Müller, Verlag, München 1914.

J. M. Cargher: „Die Judenfrage in Rumänien“, C. A. Schwetschke u. Sohn, Berlin 1918, Preis geh. 2 M.

Franz Carl Endres: „Zionismus und Weltpolitik“, Duncker u. Humblot, München und Leipzig 1918, Preis geh. 2 M.

Micha Josef bin Gorion: „Die ersten Menschen und Tiere“, Jüdische Sagen von der Urzeit; „Abraham, Isaak und Jakob“, Jüdische Patriarchengeschichten; „Joseph und seine Brüder“, Ein altjüdischer Roman. Literarische Anstalt Rütten u. Loening, Frankfurt a. M. 1917. Preis geb. je 2,50 M.

Karl Ernst Grimm: „Joseph“, Ein Roman. Literarischer Verlag Frankfurt (Oder).

Felix Holländer: „Der Tänzer“. Ein Roman in 3 Büchern, S. Fischer, Verlag, Berlin, Preis geh. 6 M.

W. Medem: „Erinnerungen und Artikel“ (Jiddisch), Verlag „Central“, Warschau 1918, Preis geh. 5 M.

Gustav Meyrink: „Des deutschen Spießers Wunderhorn“, gesammelte Novellen, 3 Bände, Albert Langen, Verlag, München, Preis geh. 6 M.

G. Meyrink: „Die Walpurgisnacht“, Kurt Wolff, Verlag, Leipzig 1918. Preis geh. 3,50 M.

Michel de Montaignes: „Gesammelte Schriften“, hrsgb. von Otto Flacke und W. Weigand. 8 Bände, Georg Müller, Verlag, München 1908. Preis geh. 5 M. pro Band.

Dr. Netter: „Die Schuldennot der Metzger Gemeinde 1789—1854“, Verlag von L. Lamm, Berlin 1917, Preis geh. 5 M.

Dr. Nojach Prilutzki: „Jüdische dialektologische Untersuchungen“, Bd. 1, Neuer Verlag, Warschau 1917, Preis geh. 7,50 M.

Dr. Salomonski: „Jüdische Seelsorge an der Front“, Verlag von L. Lamm, Berlin 1918, Preis geh. 1,50 M.

Dr. S. Samuel: „Bibel und Heldentum“, 2. Auflage, Verlag von L. Lamm, Berlin 1918, Preis geh. 2,50 M.

Theodor Tagger: „Psalmen Davids“, Ausgewählte Übertragungen. Im Verlage von Heinrich Hochstim, Berlin 1918, Preis geh. 6 M.

Dr. A. Tänzer: „Die Geschichte der Juden in Brest-Litowsk“, Verlag von L. Lamm. Berlin 1918, Preis geh. 2 M.

Louis Uhlfelder: „Aus der Zeit der Schutzbriefe“, Verlag von L. Lamm. Berlin 1918, Preis geh. 1 M.

Wilhelm Weigand: „Montaigne“, Georg Müller, Verlag, München.

Berichtigungen

In dem im „Galizienheft“ (Nr. 9/10 vom 10./25. Februar 1918) veröffentlichten Aufsatz von H. M a r g u l i e s „Die Juden in der galizischen Wirtschaft“ soll es Seite 215, Zeilen 22 und 23 von oben statt 1152 richtig: 11,25% und statt 1087 richtig: 10,87% heißen.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg.
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von
Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann
Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer
Mitbegründet von
Hermann Cohen

II. Jahrgang — 10. April 1918 — Heft 13

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Hermann Cohen

Hermann Cohen ist dahingegangen. Was er der deutschen und der jüdischen Wissenschaft bedeutet hat, werden Berufenere in einem Sonderheft, das ihm gewidmet sein wird, darstellen. Was er uns gewesen ist, wissen unsere Leser. Die letzte Arbeit seiner unermüdlichen Feder war für unsere Monatshefte bestimmt. Er arbeitete mit leidenschaftlicher Freude für diese von ihm mitbegründete und herausgegebene Zeitschrift; er konnte in ihr den liebsten Gedanken seines Herzens mit wundervoller Kraft predigen, daß man Volljude und dennoch gleichzeitig Volldeutscher sein kann.

Herausgeber und Redaktion beklagen tief und schmerzlich das Hinscheiden unseres erlesensten Mitarbeiters. Die verehrungswürdige Gestalt wird niemals aus ihrem Gedächtnis verschwinden.

Die Judenfrage in Rumänien*)

Von Prof. Dr. Franz Oppenheimer, Berlin

Der Friedensschluß mit Rumänien steht bevor. In zwölfter Stunde ergeht ein erschütternder Ruf an die Mittelmächte als die Signatarmächte des Berliner Kongresses, jetzt endlich die Einlösung des Versprechens durchzusetzen, das Rumänien damals abgegeben und in der schnödesten Weise gebrochen hat, des Versprechens, die unsagbare und unhaltbare, aller Kultur und Menschlichkeit hohnsprechende Ausnahmestellung seiner Juden zu reformieren. Wenige wissen heute noch, daß diese Reform die **Bedingung** war, unter der allein das neue Land von den europäischen Mächten die Unabhängigkeit erhielt. Der Artikel 43 des Berliner Vertrags lautet: „Die hohen Ver-

*) J. M. Cargher, „Die Judenfrage in Rumänien“, Berlin bei C. A. Schwetschke & Sohn. 1918. 112 S. Preis geh. 2 M.

tragschließenden anerkennen die Unabhängigkeit Rumäniens, knüpfen jedoch die Anerkennung an die Erfüllung der in den beiden nächsten Artikeln dargelegten Bedingungen." Und Artikel 44 beginnt: „In Rumänien darf der Unterschied des religiösen Glaubens und des Bekenntnisses niemandem als Grund der Ausschließung oder der Unfähigkeit zum Genuß der bürgerlichen und der politischen Rechte entgegengehalten werden" usw.

Trotzdem hat sich die Bojarenklasse des unglücklichen Landes der Erfüllung dieser Bedingung zu entziehen verstanden. Sie hat in jahrelang hingezogenen Ausflüchten gegen den Willen König Carols und trotz aller Mahnungen der Großmächte den Artikel 44 des Berliner Vertrags umgangen, indem sie die Juden „unsinniger- und lächerlicherweise" als „Einheimisch-Fremde" oder „Fremdeinheimische" charakterisierte und be- oder vielmehr mißhandelte. Diese Art der Kulturpolitik war von Anfang an ein europäischer Skandal und wuchs sich mehr und mehr zu einer Ungeheuerlichkeit aus. Die Juden Rumäniens wurden nach und nach gesetzlich von so gut wie allen legitimen Erwerbszweigen, von Landwirtschaft, Pacht, Gewerbe, Hausierhandel, Schankgewerbe und von fast allen akademischen Berufen ausgeschlossen; sie waren und blieben aller Rechte beraubt, hatten aber alle Pflichten des Bürgers zu leisten, vor allem die Heerespflicht. Mir selbst sagte ein Führer der rumänischen Antisemiten, als ich auf diesen skandalösen Widerspruch hinwies: „Oui monsieur, c'est en effet une infamie". Aber diese Erkenntnis, daß es sich hier um eine Schändlichkeit sondergleichen handle, hat nicht verhindert, daß jetzt wieder Tausende von jüdischen Soldaten — es hatten sich 30 000 Juden freiwillig gestellt — im rumänischen Heere verblutet sind; sie hat nicht einmal verhindern können, daß es noch während des Krieges zu Greulichkeiten gekommen ist, die jedem Fühlenden die Röte des Zorns und der Scham in die Stirn treiben müssen. Man hat die Familien der eingezogenen Wehrmänner ausgewiesen und auf die Straße gesetzt, hat ihre Frauen und Kinder durch Mißhandlungen in den Tod getrieben. Der frühere amerikanische Konsul in Bukarest, Vopiko, hat in einem dem amerikanischen Zionistenorgan „Das jüdische Volk" gewährten Interview erklärt: „daß jüdische Verwundete in viel kleinerer Zahl als die nichtjüdischen in die Lazarette kommen. Woher kommt das? Fallen sie in größerer Zahl oder werden sie nicht in die Lazarette gebracht? Es hat sich gezeigt, daß beides der Fall ist: „man schickt sie in viel stärkerem Maße ins Feuer und läßt sie als Verwundete auf dem Schlachtfelde liegen" (S. 99).

Unter diesen Umständen kann man sich leicht ein Bild davon machen, wie es während des Krieges und namentlich auf dem Rückzuge der Zivilbevölkerung ergangen ist. Sogar die russische Kadettenregierung eines Miljukow sah sich veranlaßt, energische Mahnungen nach Jassy zu richten.

Wir wollen uns dessen enthalten, Einzelheiten aus dem Schauerfilm anzuführen, den Cargher in monotoner Aktenmäßigkeit an uns vorbeigehen läßt. Nur eines ist noch zu sagen:

Unsere Regierung wünscht so weit wie möglich in den Bahnen der Bismarckschen Politik zu wandeln. Hier hat sie einmal volle Gelegenheit dazu. „Anfang Juli 1879 ließ Graf Andrassy die rumänische Regierung wissen, daß Fürst Bismarck an der Ausführung keines anderen Artikels so hänge, wie an der des Artikels 44, und daß er kein Vertrauen zu dem guten Willen der rumänischen Regierung habe. Bismarck sei der Ansicht, daß Rumänien erst nach Lösung der Judenfrage in den Besitz seiner Unabhängigkeit tritt . . . . . Fürst Bismarck habe zu verstehen gegeben, daß er in dieser Frage die **Würde** des Deutschen Reiches für engagiert ansehe und sein Projekt einer Konferenz aufrecht erhalten müsse, wenn andere Mittel nicht zum Zweck führen sollten" (S. 43). Wir hoffen annehmen zu dürfen, daß die Nachfolger Bismarcks wissen werden, die „Würde des Deutschen Reiches" zu wahren und einen faulen Schuldner zur Einlösung eines Wechsels zu zwingen, den das Deutsche Reich und Volk mit seinem Giro versehen hat; es gilt, ein feierlich gegebenes Wort einzulösen.

Heute ist die Zeit dazu gekommen. Oder sollte man vielleicht fürchten, die Empfindungen der völlig verkommenen Klasse zu schonen, die, größenwahnsinnig und bestochen, eines schwachen Königs feierlich abgegebenes Wort über den Haufen rannte und ihr unglückliches Land zum Wortbruch und Krieg gegen den alten treuen Bundesgenossen verführte?! Die Antisemitenliga behauptet in einem ihrer Manifeste, die Gleichstellung der Juden würde das Volk demoralisieren; nun, man mag die angeborene Rassenbosheit der Juden noch so hoch einschätzen: eine schlimmere Demoralisation als die rumänische während der ersten zwei Jahre des Weltkrieges hätte auch sie nicht herbeiführen können! Keine ärgere Treulosigkeit und keinen schamloseren Schacher!

Die Zeit der Judenhetze und des religiös vermummten Konkurrenzkampfes ist vorbei, nachdem der Zarismus gefallen ist. Wenn Deutschland jetzt nicht den Skandal abstellt, für den es als Garant des Berliner Vertrags mitverantwortlich ist, wenn es jetzt Otto Bismarcks Unterschrift nicht zur Einlösung bringt, nachdem eine unverschämte Clique jahrzehntelang dem Reiche buchstäblich auf der Nase herumgetanzt ist, dann wird die öffentliche Meinung der übrigen Welt, des Westens, des neuen Rußlands und vor allem Amerikas, die Reform erzwingen. Und Deutschland wird wieder einmal eine prachtvolle Gelegenheit verpaßt haben, sich als Wardein der Kultur und des Rechtes zu bewähren.

Die Zeitungen melden:

In seiner Rede vom 2. April 1918 erklärte Graf Czernin:

„Wir werden ferner Vorsorge treffen, daß die katholische Kirche und unsere Schulen den staatlichen Schutz erhalten, dessen sie bedürfen, und wir werden die **Judenfrage** lösen. Die Juden werden fortan gleichberechtigte Staatsbürger in Rumänien sein."

Die Litwaki

Eine Tatsachenbeleuchtung zur Ostjudenfrage

von Prof. Dr. Otto v. Zwiedineck, Karlsruhe

I.

Die politische Formel

Der Kampf der Polen um den Charakter ihres Staatswesens geht immer noch um die Geltung ihres neuen Staates als eines im wesentlichen national-einheitlichen. Daß sie dieses Ideal für die Gestaltung ihres nun im vollen Werden befindlichen Staatswesens so fest im Auge behalten wollen, kann ihnen niemand verübeln, es ist wohl begreiflich. Wie viel einfacher kann so manches Verwaltungsproblem gelöst werden bei nationaler Einheitlichkeit, als dort, wo eine Mehrheit von Nationen und Nationalitäten in der Gesetzgebung wenigstens auf einer Reihe von Verwaltungsgebieten Berücksichtigung finden muß. Aber freilich hängt die Erreichung dieses Nationalstaats-Ideals an Voraussetzungen, deren Erfüllung wieder von sehr verschiedenen Dingen abhängt, zum Teil Dingen, auf die in unseren modernen Kulturverhältnissen ein klarer, durchgreifender Staatswille nur sehr beschränkt Einfluß hat. Von den angedeuteten Voraussetzungen haben einige jedenfalls vorläufig noch sehr wenig Aussicht, verwirklicht zu werden.

Ob die Judenfrage oder, um mich bescheidener auszudrücken, wenigstens das, was man die Lösung der Judenfrage nennen möchte, zu den Voraussetzungen gehört, die im Sinne der nationalen Einheitlichkeit Polens Aussicht auf Verwirklichung hat, ist vielleicht eine der wichtigsten Fragen, die die polnische Politik sich vor allem zu beantworten haben wird. Die Judenfrage ist selbstverständlich für das ganze Ostjudentum ein viel weiteres und insofern einheitlicheres Problem, aber sie hat innerhalb des Königreichs Polen wohl einen ganz besonderen Inhalt, und das vor allem deshalb, weil man von polnischer Seite die Juden wohl als Religionsgesellschaft, nicht aber als Nation gelten lassen will. Dem Bedürfnis nach einem Schutz und dem Kampfe für die Befriedigung dieses Bedürfnisses sind die Polen bereit Rechnung zu tragen, soweit es sich um religiöse Interessen handelt. Eine nationale Minderheit, also auch einen National-Minderheitsschutz und einen Kampf dieser Minderheit für den Schutz seitens der Juden läßt die polnische Politik nicht gelten. Das ist niemals so deutlich in die Erscheinung getreten, als gegenüber den Bestrebungen, in dieser Richtung gesetzliche Grundlagen zu schaffen, mit denen wenigstens der Keim einer Anerkennung der jüdischen Nationalität geschaffen gewesen wäre. Man hat Versuche gemacht, sich für Forderungen der nationalen Juden einzusetzen, ihnen jene Rechte im neuen Staate zu verschaffen, die die Juden als kulturelle Volksgemeinschaft für sich in Anspruch nehmen wollen, wobei der Gedanke leitend war, daß das Vorhandensein einer Nationalität überall dort anzunehmen ist, wo sich der Wille zu einer bestimmten nationalen Gemeinschaft in einer gewissen Massenhaftigkeit zeigt. Diese Versuche sind gescheitert.

Der Gedankengang, von dem die Polen in der Verfolgung ihrer Judenpolitik sich leiten lassen, sozusagen die politische Formel, hängt ganz besonders eng mit dem zusammen, was man kurz die Litwakenfrage nennen darf. Gerade auch ruhige und besonnene unter den polnischen Politikern sagen: Die Juden haben durch Jahrhunderte hindurch innerhalb des polnischen Volkes gelebt, ohne daß es zu ernsten Zerwürfnissen gekommen wäre. Das Zusammenleben spielte sich in durchaus erträglichen Formen und in einer langen Zeit auch mit überwiegend nützlicher Wirksamkeit für beide Volkselemente, Polen wie Juden, ab. Eine Verschlechterung des Verhältnisses sei erst wahrnehmbar geworden, seitdem das Nationalgefühl im Judentum erwacht sei oder richtiger, seitdem die nationale Bewegung in die Judenschaft hineingetragen worden sei. Das sei erst einige Jahre her, kaum Jahrzehnte und die Träger dieser Bewegung — das ist in der Argumentation der polnischen Politik sehr wesentlich — seien eben nicht polnische Juden, sondern die sogenannten Litwaken. Gegen diese richtet sich daher die Erregung innerhalb des nationalen Polentums, und man ist überzeugt (oder man tut wenigstens so), daß wenn deren Einfluß auf das eigentlich polnische Judentum gebrochen werden könnte, dann auch das, was als nationale Bewegung in der polnischen Judenschaft auftritt, bald wieder zur Ruhe kommen würde. Nur folgerichtig erscheine es daher, wenn die polnische Politik dem Nationalgedanken der polnischen Juden keine Zugeständnisse machte, da doch die besten Aussichten beständen, daß nach dem Kriege vielleicht überhaupt eine erhebliche Abwanderung von Juden nach dem Osten eintreten werde, jedenfalls aber mit dem Abzuge derjenigen jüdischen Elemente in Polen gerechnet werden dürfe, die als Litwaken gelten müssen, nicht nur weil sie als Volksfremde hereingekommen sind, sondern weil sie auch nach ihrer Einwanderung in das Land volksfremd geblieben seien.

Weder die politischen Grundlagen noch die politischen Auswirkungen dieses Gedankenganges möchte ich in den Bereich der Betrachtungen ziehen. Nur das Tatsächliche, das sozusagen als Material zur Begründung der politischen Schlußfolgerung geltend gemacht wird, gilt es zu prüfen.

II.

Zur Kritik der historischen Begründung.

Die Tatsachen nun, die behauptet werden, betreffen nicht nur die Gegenwart, sondern auch die Vergangenheit. Und in der Tat, wie sehr auch historische Rückblicke in gewissen Augenblicken politisch in die Irre führen, mindestens unzweckmäßig sein können, so läßt sich von ihnen bei einer wirklich gründlichen Beurteilung des Litwakenproblems nicht absehen, denn wie der obige Gedankengang dartut, ist es nicht gleichgültig, ob es wahr ist, daß vor der Litwakenzuwanderung — das ist also die Zeit vor den achtziger Jahren des XIX. Jahrhunderts — die Beziehungen zwischen den Polen und Juden so gute gewesen sind.

Was zunächst die historischen Momente anlangt, ist zuzugeben: die Lage der Juden in Polen war vergleichsweise in vielen

Zeiten eine recht erträgliche, ja wie selbst von national-jüdischer Seite eingeräumt wird, eine freundliche. Vergleichsweise, d. h. zunächst insbesondere verglichen mit Verhältnissen, unter denen die Ostjuden sonst gelebt haben; zum Teil auch verglichen mit jenen, unter denen sie in Mittel- und Westeuropa ihr Dasein führen konnten. Vergleichsweise aber namentlich — das wird von polnischer Seite mit Recht geltend gemacht werden dürfen — auch insofern, als ja das Problem, auf welchem Wege man ein gutes Einvernehmen zwischen den Juden einerseits und der Staatsgewalt und Bevölkerung andererseits herstellen soll, durch die Zahl und Bedeutung des Judentums in Polen immer schon weit schwieriger als irgendwo anders war. Es hat, um nur eines hervorzuheben, für die Juden außerordentlich viel ausgemacht, daß sie eine selbständige Gemeindeorganisation besessen haben, die mit dem Kahal, dem aus Rabbinern und Laien geschaffenen Gemeinderat, als Grundlage, den Provinzialversammlungen als Mittelgliedern und dem Waad arba arazoth, der sogenannten Vierländersynode als Spitze eine wertvolle Vertretung der Judenschaft Polens im staatlichen Leben gebildet hat. Die Grundlage hierfür ist in den Verfassungskämpfen unter den ersten Sigismunden 1506—1572 geschaffen worden, und die Festlegung dieser Autonomieorganisation ist im wesentlichen 1580, unter Stefan Bathory, zum Abschluß gekommen. Eine Gemeindeorganisation hatte die Judenschaft wohl allenthalben, schon nicht überall eine Zusammenfassung nach Provinzen, und in der Tat eine Besonderheit war gewiß der Waad, der das juristisch-ökonomische Leben der Juden und das Verhältnis der Juden zum Staat bestimmend zu regeln hatte. Gerühmt wird von jüdischer Seite auch die Geltung des besonderen jüdischen Gerichtes und seine Anerkennung seitens des polnischen Staates.

Kraft dieses Autonomiegerüstes, das seinen Ursprung ja allerdings in den Finanzinteressen der Regierungsgewalt hatte, war sowohl die Vermittlerkommission der Judenschaft, die während des polnischen Reichstages in Warschau die Judeninteressen zu wahren hatte, wie auch der Judenvertreter am Hoflager des Königs (Judaeus qui in aula nostra residet) gewiß nicht ohne Einfluß gewesen. Aber 1764 ist diese Organisation des Waad bekanntlich völlig zusammengebrochen, als der Reichstag die Verwandlung der Judensteuer aus einer Repartitionssteuer (Belastung der gesamten Judenschaft mit einem Pauschbetrag) in eine Quotitätssteuer (Belastung jedes jüdischen Kopfes mit zwei Gulden polnisch) beschlossen hatte. Damit war die wichtige Funktion der Verteilung der Steuerlast weggefallen und die Körperschaft der Juden für den Staat entbehrlich geworden. Daß sie wirklich aufgehört hat, hängt jedoch wohl mit den inneren Kämpfen im polnischen Judentum, die in jene Zeit fallen, zusammen.

Aber auch abgesehen von dieser Autonomie, liegen historische Daten vor, die immerhin eine Stütze dafür abgeben können, daß eine gewisse Tradition für ein freundliches Verhältnis zwischen Polen und Juden geltend gemacht werden kann. Die großen Verfolgungen der Juden im Bereich des polnischen Staatsgebietes, wie die Mitte des 17. Jahrhunderts im Kosakenaufstand Chmielnickis, unter der Schweden-

herrschaft in Groß-, Kleinpolen und Mazowien, anfangs des 18. Jahrhunderts in der Haidamakenbewegung und dergleichen dürfen gewiß nicht auf das Konto der Polen geschrieben werden, die selbst darunter gelitten haben; hier waren die Juden nur das Opfer einer wilden Soldateska. Und das waren die Ereignisse, unter deren Einfluß bekanntlich eine erhebliche Rückwanderung von Ostjuden nach dem Westen stattgefunden hat.

Rückt man nun aber weiter in der Geschichte herauf, dann ist es natürlich nicht so ganz leicht zu entscheiden, ob die Behauptung von dem freundlichen Verhältnis zwischen Polen und Juden so ganz zutreffend ist, denn es ist doch vor allem schon fraglich, in welchem Sinne man die Assimilierungsbestrebungen einzuschätzen hat. Ist die Polonisierung der Judenbevölkerung eine judenfreundliche Maßnahme, wie sie die Polen und vor allem die jüdischen Assimilatoren ansehen, oder ist sie das Gegenteil? Hier handelt es sich eben um ein so ausgesprochenes Werturteil, daß man von einer objektiven Richtigkeit jener These wohl überhaupt nicht wird reden können. Relativität ist auch hier bei dem Urteil nicht auszuschalten, das dann am sichersten so lauten wird: gegenüber der Ausrottungspolitik ist die Assimilation das fortschrittliche Prinzip, aber vom Standpunkt des Nationalisten, der das jüdische Volkstum erhalten wissen will, kann es nicht anders als höchstens als kleineres Übel, unter allen Umständen aber als unbedingt zu bekämpfendes Übel bezeichnet werden. Auch sonst ist es nicht unbedenklich, auf einzelne historische Erscheinungen und Vorgänge sich stützen zu wollen, wie z. B. auf die Judenfreundlichkeit Kościuszkos, mit der sich die Assimilationsbestrebungen wohl nur schlecht vereinbaren lassen, zumal sie hinsichtlich des Antisemitismus durchaus nicht zweifelsfrei sind. Mit der Festhaltung der Judenpolitik Kościuszkos könnten die Juden in Polen wohl zufrieden sein, aber die leidenschaftlichsten Kościuszkoverehrer sind, wie man unschwer feststellen kann, erbitterte Antisemiten. Auf das Verhalten der führenden Persönlichkeit kommt es bei der Stellungnahme der Polen gegenüber den Juden wohl überhaupt nicht an. Insbesondere auch nicht auf das der Könige, sondern es geht und ging um das Verhalten der Bevölkerung und vornehmlich, wenigstens in früherer Zeit, das der Schlachta. In dieser Richtung kann man nach den Nachrichten über die Reichstagsvorgänge doch wohl zweifelhaft sein, ob eine den Juden wohlwollende Stimmung als den Polen eigentümlich auch für die ganze Zeit nach 1764 schlechthin behauptet werden darf.

Die große Spaltung im Ostjudentum, die im 18. Jahrhundert im Auftreten des Gegensatzes zwischen Rabbinismus und Chassidismus nicht nur in religiösen Dingen zutage getreten ist, hat das ihrige dazu beigetragen, diese Unsicherheit des für oder wider die Juden unter den Polen zu erhöhen.

Die wohlwollende Absicht, die in der Behandlung der Judenfrage auf dem vierjährigen Landtage (1788—1791) zur Geltung kam und vor allem in dem Referat über die Judenfrage des Tadäusz Czacki Ausdruck fand, lief auf eine zwangsweise und sprachlich nationale Assimilierung

der Juden hinaus, und diese fand gerade in gebildeten jüdischen Kreisen nicht wenig Anklang. Die Polen können natürlich mit Recht auf die Begeisterung des Chassidim-Führers Israel Kozienicer für das Polentum und sein Wesen hinweisen, und doch, seltsam genug, gerade von jener Zeit ab muß selbst unter Wahrung des Relativitätsprinzips mehr als früher ein Rückschritt, mindestens ein Zurückbleiben der Judenstellung in Polen behauptet werden. Und das auch dann, wenn man von dem nachteiligen Einfluß der russischen Regierungsgrundsätze unter zaristischen Herrschaftgelüsten eines Nikolaus I. absieht. Es muß historisch jedenfalls für das 19. Jahrhundert die zwingende Kraft des Schlusses in Abrede gestellt werden, als wären die Beziehungen zwischen Polen und Juden bis zum Auftreten der Litwaken immer so freundlich gewesen, daß nur mit deren Wirksamkeit die feindselige Strömung im polnischen Judentum gegen die Polen erklärt werden könnte.

Es ist zudem auffallend genug, daß dieser Gedankengang sich völlig darüber hinwegsetzt, daß das litauische Judentum sich doch auch durch Jahrhunderte unter polnischer Herrschaft entwickelt hat und daß demnach erst seit der staatlichen Abtrennung dieses litauischen Judentums vom polnischen sein Einfluß zuungunsten Polens zutage getreten wäre. Man könnte das ja nun allerdings auf den starken Einfluß des Russentums auf die litauischen Juden zurückführen. Das ist durchaus nicht von der Hand zu weisen, nur müßte man dann folgerichtig doch wohl annehmen, daß das polnische Judentum, solange es die litauische Einwanderung nicht aufgenommen hatte, in vollstem Frieden mit den Polen gelebt hat. Auch da stimmen aber die Tatsachen nicht ganz.

Wohl wird aus dem Lager der Assimilatoren immer wieder die Verbrüderung von Polen und Juden ins Treffen geführt, die während der Freiheitsbewegung 1860—63 (vornehmlich im ersten Abschnitt) eingetreten war. Allein kurz vor dieser Phase steht die Tatsache des wenig bekannten, aber gar nicht so unbedeutenden Warschauer Pogroms 1858. Es ist damals zu einem öffentlichen Prozeß gekommen, der mit einem für die Juden so auffallend ungünstigen und unbilligen Urteil abschloß, daß der große Historiker Joachim Lelewel am Rande des Grabes gegen das Urteil feierlichen öffentlichen Protest einlegte. Auch die Freiheitsbewegung ist duchaus nicht einheitlich verlaufen. Die Verbrüderungsbegeisterung hat sehr bald eine erhebliche Abkühlung erfahren, und die schweren Zweifel, die auch während der Freiheitsbewegung unter den Juden auftauchten, ob mit dem Sieg der Polen ihre Rechtsstellung eine Verbesserung erfahren würde, hatten es bewirkt, daß bei dem blutigen Zusammenstoß im Frühjahr 1863 die Teilnahme der Juden schon recht gering war.

Zu den historischen Tatsachen, die zu der Litwaken-Formel schlecht stimmen, gehört auch noch der Warschauer Pogrom von 1881. Nun wird man immerhin sagen müssen, daß gerade diese Pogroms ausgesprochen singuläre Großstadterscheinungen sind und daß sie gegenüber den friedlichen Verhältnissen, unter denen die jüdische Bevölke-

rung sonst im ganzen Lande lebte, wenn auch nicht völlig bedeutungslos, so doch nicht ausschlaggebend sein können; aber dagegen, daß nur die Litwaken erst Unruhe gebracht haben, ist damit doch ein gewisser Gegenbeweis erbracht. Es trifft da nicht einmal die Formel post hoc ergo propter hoc zu. Denn erst mit der Reaktionsära unter Alexander III., die einer für die Juden günstigen liberalistischen Ära folgte, erst nach diesen Großstadtkämpfen kam in Polen in der Hauptsache jene Einwanderung zur Geltung, die die Litwaken nach Polen brachte. (Schluß folgt.)

Die Judenfrage als nationales Problem

Von Dr. Ludwig Quessel, Darmstadt
Mitglied des Reichstags

I.

Zwei Tatsachen sind es vor allem, die dem nichtjüdischen Beobachter des jüdischen Lebens heute die Judenfrage in einem ganz neuen Licht erscheinen lassen: die Emanzipation der Juden im Osten und das von nahezu der ganzen Menschheit anerkannte Recht der Juden auf die geschlossene Besiedelung Palästinas. Obwohl man zurzeit noch nicht sagen kann, welcher der neuen Tatsachen die größere Bedeutung zukommt, so ist es doch unzweifelhaft, daß beide von großer Tragweite sind, und zwar nicht nur für die Juden im allgemeinen, sondern auch für die ganze abendländische Zivilisation, die gegenüber dem jüdischen Volke noch immer mit einer, durch die Emanzipation nur äußerlich beglichenen Schuld behaftet ist.

Was zunächst die Emanzipation der Ostjuden betrifft, so vermag man sie in ihrer historischen Bedeutung nicht zu erfassen, wenn man an sie lediglich mit der Vorstellung herantritt, daß in Rußland im Grunde nur ein Zustand beseitigt worden sei, der im übrigen Europa ja schon 50—100 Jahre der Vergangenheit angehört. Wie in vielen anderen Dingen, so ist auch in bezug auf das jüdische Problem der Osten immer eine Welt für sich gewesen. In Westeuropa handelte es sich bei der Judenemanzipation lediglich um die Frage, ob die relativ wenig zahlreichen, zerstreut wohnenden Juden, die schon längst germanisiert, beziehungsweise romanisiert waren, rechtlich der übrigen Bevölkerung gleichgestellt werden sollten. Im Osten war dagegen die Judenfrage immer nicht nur ein soziales, sondern auch ein nationales Problem. Daß die Ostjudenfrage als ein Nationalitätsproblem in Westeuropa nicht erkannt wurde, lag daran, daß die Westeuropäer den Lebenserscheinungen des Ostens überhaupt zumeist verständnislos gegenüberstanden. Erst durch den Krieg wurde es den meisten bewußt, daß auf dem weiten Gebiet von Riga bis Odessa, zwischen Polen, Litauern, Rumänen und Russen in größeren Gruppen lebend, ein 6 bis 7 Millionen zählendes Volk mit eigener Sprache, eigener Kultur und eigener Religion siedelt, nämlich das Ostjudentum, das trotz grausamer Bedrückung, sein Menschentum aufrechterhalten, das ungeachtet größter Armut seine be-

sondere Geistigkeit gepflegt und aus seiner von den Westjuden so verachteten hebräisch-deutschen Mundart eine Literatursprache gemacht hat, die so reich an eigenen Stimmungen, Tönen und Untertönen ist, daß es heute nach dem Urteil der besten Sachkenner vielleicht keine zweite Sprache gibt, die von gleich großer Ausgeprägtheit, national-geistiger Eigenart ist. Ganz anders wie im Westen, wo der Jude zuerst Glaubensfreiheit, dann gleiches Staatsbürgerrecht verlangte, immer aber dem Staat nur als Angehöriger einer besonderen Glaubensgemeinschaft gegenübertrat, fühlten die Juden des Ostens sich mehr oder weniger bewußt immer als besondere Nation. Kein Wunder daher, daß die Judenemanzipation des Ostens im Zeichen des aufstrebenden nationalen Bewußtseins stand. Nicht ohne großes Erstaunen vernahm Westeuropa die Kunde, daß ein Judentum des Ostens, eine eigentliche Assimilationspartei, überhaupt nicht zu finden sei. In dem Bewußtsein, einer Nation anzugehören, die zu den 10-Millionenvölkern zählt, deren Sprache von mehr Menschen gesprochen wird, als Schwedisch, Rumänisch oder Holländisch, die an Zahl den Polen, Tschechen, Magyaren gleichkommt oder sie noch übertrifft, kämpften die Juden des Ostens nicht nur für bürgerliche und menschliche, sondern auch für n a t i o n a l e Gleichberechtigung, d. h. für das Selbstbestimmmungsrecht ihres Volkstums in allen nationalkulturellen Dingen, so daß ihnen als Siegespreis ihres Kampfes nicht nur der gleichberechtigte Staatsbürger jüdischen Glaubens, sondern auch eine freie jüdische Nation im freien Rußland erschien.

Der objektive Beobachter östlicher Lebenserscheinungen muß deshalb zu der Erkenntnis gelangen, daß das Judentum des Ostens, selbst wenn es dies wollte, gar nicht in der Lage wäre, in den Völkern, mit denen es gemeinsam ein bestimmtes Territorium bewohnt, aufgehen zu können, weil die sprachlichen, religiösen und kulturellen Verschiedenheiten, seine ganzen geistigen und nationalen Eigenarten dazu viel zu groß sind. Das Ostjudentum wird, wie immer sich auch die politischen Verhältnisse in seinen Siedlungsgebieten gestalten mögen, seinen Traditionen auch in der Freiheit treu bleiben und sein eigenes nationales Leben führen müssen. Allerdings, über das weite Gebiet zwischen Odessa und Riga zerstreut, zumeist nur in städtischen Wohnplätzen siedelnd, bilden die Ostjuden, auch gegenüber den kleinen und kleinsten Völkern, auf allen Territorien immer nur eine nationale Minorität. Der Gedanke, durch internationalen Vertrag die Rechte der nationalen Minderheiten zu schützen, gewinnt damit für das ostjüdische Volk entscheidende Bedeutung. Wie die anderen nationalen Minderheiten des Ostens wird auch das Ostjudentum nach Schutz seiner Nationalität auf Grund des Personalitätsprinzips des nationalen Katasters streben müssen. Dieser nationale Minoritätenschutz wird namentlich angesichts des infernalischen Charakters des starken polnischen Antisemitismus, der es darauf abgesehen hat, die Juden durch Entziehung aller Erwerbsmöglichkeiten zunächst in tiefes Elend zu stürzen und schließlich aus dem Lande zu treiben, durch ein Klagerecht vor einem internationalen Gerichtshof zu ergänzen sein, dessen Urteile unparteiisch und wirksam zu vollziehen, eine heilige Pflicht der dazu bestimmten Mächte werden muß.

Überhaupt wird man sagen müssen, daß die Abtrennung Polens. Litauens und Kurlands vom russischen Reich die Judenfrage des Ostens noch viel komplizierter macht, als sie es ohnedies ist. Gerade die kleinen Völker, die eine eigene städtische Kultur noch nicht oder erst teilweise entwickelt haben, stehen naturgemäß dem Judentum als einer einseitig städtischen Nation besonders feindlich gegenüber, weil sie sich durch es in ihrem kulturellen Aufstieg behindert fühlen. Gute Kenner des Ostens sind auch der Meinung, daß von allen Ostvölkern die Russen der Judenheit am meisten Gerechtigkeit und Achtung entgegenbringen. Das könnte nun freilich angesichts der Bedrückungen. die das Judentum gerade in Rußland erleiden mußte, reichlich paradox erscheinen. Allein, es geht nicht an, die Scheußlichkeiten des zarischen Regimes dem russischen Volk zuzuschreiben. Nicht mit Unrecht ist gesagt worden, daß die russische Autokratie sich nur deshalb solange halten konnte, weil man alles immer wieder auf die Juden abzulenken vermochte. Gerade von Juden, die alle Schrecken der Pogrome miterlebt haben, ist mir gegenüber die Ansicht vertreten worden, daß dem von Natur gütigen russischen Bauern und Arbeiter im Grunde nichts ferner liegt als Haß. Die herrschenden Gewalten des alten Rußlands sahen sich daher auch genötigt, durch Alkohol und religiöse Wahnvorstellungen das russische Volk zu Pogromen gewissermaßen erst systematisch abzurichten. Alles das gehört jetzt der Vergangenheit an. Von dem schleichenden Geist des Antisemitismus in seiner rohesten und unmenschlichsten Form befreit, kann sich nunmehr eine Gesundung des russischen Staatskörpers vollziehen. Allerdings wird, da durch den Brester Frieden Polen, Litauen und Kurland von Rußland losgelöst worden ist, dieser Gesundungsprozeß des russischen Staates nur einem Teil der Ostjuden zugute kommen. Daß deren Schicksal in einem Polen, daß von Rußland losgelöst ist, sich härter und schwerer gestalten wird, als in einem polnischen Staatswesen, das ein Glied der großen russischen Bundesrepublik geblieben wäre, kann für jeden, der über die Brutalität der polnischen antisemitischen und antideutschen Strömungen hinreichend unterrichtet ist, nicht zweifelhaft sein. Aber nicht nur in Polen, auch in Kurland und Litauen würde das Ostjudentum bei der Wahrung seiner nationalen Rechte einen leichteren Stand gehabt haben, wenn diese Gebiete sich dem freien Rußland angeschlossen hätten. Überhaupt kann man sagen, daß die Gründung neuer, ganz oder halb unabhängiger Zwerg- und Kleinstaaten im Osten die staatliche Zerrissenheit des Ostjudentums noch vergrößern muß, was ihm sowohl in nationaler als auch in sozialer Hinsicht nur zum Nachteil gereichen kann.

Es scheint eine falsche Übertragung westeuropäischer Erfahrungen auf osteuropäische Lebensverhältnisse, wenn vielfach angenommen wird, daß in einem selbständigen Polen, Kurland und Litauen sich der Assimilationsprozeß in derselben Weise vollziehen könne, wie er in den westeuropäischen Staaten vor sich gegangen ist. Man übersieht dabei einmal, daß, wie schon bemerkt, daß Judentum in fast allen städtischen Wohnplätzen des Ostens zu einer Assimilation im westeuropäischen Stil zahlenmäßig viel zu stark ver-

treten ist. Ein Judentum, das oft die Hälfte und mehr der ganzen Bevölkerung der Städte ausmacht, kann seine nationale Eigenart gar nicht aufgeben, selbst wenn es das wollte. Aber auch der Wille dazu wird sich im Ostjudentum schwerlich einstellen, weil die östlichen Juden sich eben als Angehörige eines alten ruhmreichen Kulturvolkes fühlen, und es als ihre Mission ansehen, die nationalkulturellen Errungenschaften ihrer Ahnen zu erhalten und fortzuentwickeln. Man kann daher sehr wohl der Meinung sein, daß die Assimilationsidee für Westeuropa, als das historisch Gewordene, auch das allein Richtige sei, und demnach für den Osten mit seinen ganz anders gearteten Lebensverhältnissen der Nationalitätsidee den Vorzug geben. Insbesondere ist es für den Nichtjuden fast unmöglich, in der Ostjudenfrage etwas anderes als ein durch ein einseitiges, städtisches Kolonisations- und Siedelungverhältnis sozial äußerst kompliziertes Nationalitätsproblem zu sehen. Andererseits läßt sich der Schutz des Ostjudentums gegen wirtschaftliche Vergewaltigung, die — wie der polnische Antisemitismus gezeigt hat — auch bei gleichen staatsbürgerlichen Rechten sich kräftig zu entwickeln vermag, nur wirksam gestalten, wenn man ihn als den Schutz einer nationalen Minderheit auffaßt und ihn von dieser Basis aus organisiert. Nur die Nationalitätsidee kann, wie mir scheint, dem Ostjudentum sein volles Recht geben. Die Assimilation, so segensreich sie für den Westen auch in mancher Hinsicht gewesen sein mag, kann nicht zu einem Zustand im Osten führen, den man als eine leidliche Lösung der Judenfrage anerkennen könnte. Denn der Schutz des Ostjudentums, seine Erhebung aus der tiefen Nacht des Elends, wird in den östlichen Zwerg- und Kleinstaaten, die der Friedensvertrag menschlicher Voraussicht nach entstehen lassen wird, nur lebendige Wirklichkeit werden, wenn er sich auf zwischenstaatlicher Basis als nationaler Minderheitsschutz unter internationaler Garantie vollzieht. So gesehen, erhält aber die Judenfrage ein ganz anderes Aussehen. Sie hört damit auf, lediglich eine Frage der Humanität und Zivilisation zu sein, deren Geboten sich die einzelnen Staaten schließlich doch immer mehr oder weniger entziehen können, sie hört auch auf, lediglich eine Frage der inneren Politik zu sein, die von der jeweiligen Mehrheit der Volksvertretung so oder anders behandelt werden kann, und wird zu einer Frage der äußeren Politik, des internationalen Rechts, über dessen Beachtung die Staaten der ganzen Welt zu wachen haben. Erst dadurch werden die Regierungen, die bisher antisemitischen Strömungen gegenüber sich immer so bejammernswert schwach fühlten, die nötige Rückenstärkung erhalten, um die den Juden zustehenden Rechte staatsbürgerlicher und nationaler Natur auch vor den Angriffen gewissenloser Mehrheiten schützen zu können.

II.

Neben der östlichen Judenemanzipation ist es namentlich die Anerkennung des Rechtsanspruchs der Juden auf eine Heimstätte in dem Land ihrer Väter, die uns die Judenfrage heute unter neuen Aspekten erscheinen läßt. Offen und rechtsverbindlich ist dieser Anspruch der

Judenheit allerdings erst von der Entente anerkannt worden. Mit feinem, sicherem Gefühl für die moralischen Faktoren im Völkerleben hat die Entente die Forderung der Juden gerade in dem Moment zu der ihrigen gemacht, als die alte sagenumwobene Hauptstadt des jüdischen Landes in ihren Besitz gelangte. In der Judenheit werden sich natürlich nur wenige darüber täuschen, daß es das imperialistische Ziel Kap-Kairo-Kalkutta ist, für das die Engländer den Kampf um Palästina aufgenommen haben. Aber wie die Polen nicht danach fragen, aus welchen Motiven heraus die Zentralmächte ein neues Polenreich wieder entstehen lassen wollen, so werden auch die Juden Palästina aus denjenigen Händen nehmen, von denen sie es erhalten können. Lieber wäre es den Juden gewiß, wenn ein ihnen gehörendes autonomes Palästina ein Teil des türkischen Imperiums bliebe. Als angelsächsisches Protektorat bestände immerhin für den Zionismus die Gefahr, daß das nationale Eigenleben der Juden in Palästina durch fremde Einflüsse in seiner Entwickelung gehemmt, daß es dem Dienst des Machtgedankens des britischen Imperiums unterworfen werden könnte. Was als jüdische Lebensnotwendigkeit angesehen werden kann, ist nicht die Losreißung Palästinas vom türkischen Reich, nicht die Konstituierung des Landes als unabhängiger Staat, sondern das Recht auf dessen geschlossene Besiedelung, die sich mit der türkischen Oberhoheit zwanglos vereinbaren ließe, wenn sich die türkische Regierung mit der völligen nationalen Autonomie der Juden abfinden könnte. Die jüdischen Interessen an Palästina stehen mit den Lebensnotwendigkeiten des Osmanischen Reichs durchaus nicht im Widerspruch. Im Gegenteil. Nach den verwüstenden Wirkungen dieses Krieges hätte gerade die Türkei es überaus nötig, daß brachliegender Boden in werteschaffender verwandelt wird. Die Juden sind nun in der Tat dasjenige Volk, das zur Neukolonisation Palästinas geradezu berufen ist. Man muß es daher auch sehr bedauern, daß hochstehende und einflußreiche Türken, wie z. B. Djemal Pascha, so gar kein Verständnis aufbringen können für die Vorteile, die die Türkei aus einer jüdischen Autonomie Palästinas erwachsen würden.

Daß die Judenheit einen Rechtsanspruch auf eine nationale Heimstätte in dem Lande ihrer Väter hat, kann von niemand mehr bestritten werden. In allen Teilen der Welt nationale Minorität, muß das Judentum naturgemäß danach streben, das Land, von dem einst ihre geistig-religiöse Kultur ausging, für sich zurückzugewinnen, und zwar in dem Sinne einer nationalen Heimstätte, die es mit keinem anderen Volk zu teilen braucht. Das Ziel kann erreicht werden, ohne die Rechte anderer Nationalitäten zu verletzen. Heute ist Palästina ein ödes menschenarmes Land. Durch intensive Kolonisation könnte dieser älteste Kulturboden der Menschheit wieder zurückgewonnen werden. So wichtig es auch ist, daß hier ein möglichst großer Teil der Juden, die ihr Geburtsland verlassen müssen, Unterkunft finden könnte, so liegt die eigentliche Bedeutung der Neukolonisation Palästinas aber nicht darin, sondern in dem Umstande, daß hier ein Raum geschaffen werden soll, der den Juden allein gehört, ein nationales Zentrum, dessen Bedeutung dadurch, daß es immer nur einen Teil der Judenheit umfassen kann,

keinen Abbruch erleidet. Das jüdische Volk, das überall nur Minderheit ist, soll hier auf schmalem Raum zur Mehrheit emporwachsen. Nur flache Aufklärung kann glauben, daß dies Ziel sich auch anderswo erreichen ließe. Wer jemals von dem Hauch welthistorischen Geschehens seelisch erschütert worden ist, der wird begreifen können, was Palästina auch dem aufgeklärten Juden ist und sein muß. Wie die in Amerika, in Australien, in Afrika lebenden Angelsachsen mit religiöser Ehrfurcht auf die britischen Inseln als die Wiege ihrer Kultur, ihrer Rechtsordnung, ihrer Nationalität blicken, so können auch die Juden die geheimnisvollen Bande nicht zerreißen, die sie mit dem Lande verbinden, in dem ihr Volk zu Glanz und Ruhm aufstieg, von dem ihre Religion, ihre Gesetze, ihre Literatur ausging. Alles, was groß am Judentum ist, alles, was dazu beigetragen hat, diese kleine Nation zu einem Weltvolk im Reich des Geistes zu machen, hängt aufs engste mit diesem Lande zusammen. Kein Wunder, daß es der Judenheit, obwohl daraus vertrieben, geistig nicht verloren gehen konnte, daß noch heute überall da, wo jüdisches Leben pulsiert, der Himmel Palästinas sich unsichtbar über es spannt.

Man hat gesagt, daß dieser Krieg, der zum Grab des Völkerrechts wurde, die Wiege des Rechts der Völker werden wird. Und in der Tat, überall sehen wir, daß kleine und größere Völker, die solange stumm und unbemerkt geblieben waren, die viele schon aus dem Buch der Geschichte ausgestrichen wähnten, der Menschheit ihre Rechte anmelden. Im Westen sind es die Iren und Flamen, im Osten die Tschechen, die Polen, die Ukrainer, die Litauer, die Letten und die Juden. Kein Anspruch all dieser Nationalitäten ist aber vor dem Richterstuhl der Menschheit als so sehr begründet anerkannt worden wie der der Juden auf Palästina. Das moralische Anrecht der Juden auf Errichtung einer öffentlich-rechtlichen Heimstätte im Lande ihrer Väter hat sich im Laufe des Weltkrieges der öffentlichen Meinung nahezu aller Länder als ein zwingendes Postulat aufgedrängt. Die englische und amerikanische Regierung haben ausdrücklich Palästina den Juden versprochen, und gerade dieses Versprechen ist es, das der von ihnen ins Werk gesetzten Eroberung des Landes eine moralische Rechtfertigung gibt, die sie aus ihren einfachen Machtinteressen nie herleiten könnten. Weil dem nun aber so ist, sollten gerade die Zentralmächte nicht länger zögern, auch ihrerseits zu beweisen, daß ihnen die Rechtsidee im Völkerleben nicht fremd ist, daß sie für moralische Angelegenheiten ein Organ haben, und sich endlich dazu entschließen, den Anspruch der Juden auf Palästina, d. h. auf die geschlossene Besiedelung des Landes, die unter Sicherstellung völliger nationaler Autonomie von der Türkei öffentlich-rechtlich zu garantieren wäre, in verbindlicher Form anzuerkennen. So erfreulich nun das auch ist, was jüngst der stellvertretende Staatssekretär des Auswärtigen Amts, Frhr. von dem Bussche, den Herren Prof. Dr. Warburg und Dr. Handke vom „Zionistischen Aktionskomitee“ und den Herren Prof. Dr. Oppenheimer, Dr. Friedemann und Prof. Dr. Sobernheim vom „Komitee für den Osten“ erklärte, so ist es doch nur ein Anfang. Das Kolonisationswerk, das in Palästina zu errichten ist, braucht eine feste öffentlich-

rechtliche Basis. Freie Einwanderung und Niederlassung in den Grenzen der Aufnahmefähigkeit des Landes und der örtlichen Selbstverwaltung entsprechend, schaffen diese feste öffentlich-rechtliche Basis noch nicht. Das Versprechen des Großwesirs, Talaat Pascha, muß daher als unzureichend bezeichnet werden. Es ist der Judenheit wenig geholfen, wenn die Zentralmächte nicht weiter gehen wollen, als der türkische Großwesir, der schließlich doch alles beim alten lassen will.

Man kann es gewissermaßen als eine Pflicht der deutschen Regierung bezeichnen, den Politikern am Goldenen Horn begreiflich zu machen, daß dieser gewaltige Krieg, der das ganze Staatensystem Europas in den Schmelztiegel der Geschichte geworfen hat, im Osmanischen Reich nicht alles beim alten lassen kann. Man sollte in Konstantinopel nicht übersehen, daß keine Maßregel so sehr das Ansehen des jungtürkischen Regimes in der Welt heben könnte, als die Schaffung eines autonomen jüdischen Palästinas. Die ideologischen Momente, die zur Aufstellung dieser Forderung geführt haben, sind nicht bloß bei den Juden wirksam. Wenn die Eroberung Jerusalems in Amerika und Rußland laute Begeisterung auslöste, so nicht etwa deshalb, weil England damit seinem imperialistischen Ziel Kap-Kairo-Kalkutta scheinbar ein gutes Stück näher gekommen ist, sondern aus dem Grunde, weil die größten Völker der alten und neuen Welt hierin einen Vorgang sahen, der das gute Recht der Juden auf Palästina sicherzustellen geeignet ist. Es ist das Weltgewissen, das hinter dem Anspruch der Juden auf geschlossene Besiedelung Palästinas steht. Nichts Unklügeres könnte die Türkei daher begehen, als die Schaffung eines autonomen jüdischen Palästinas im Rahmen des Osmanischen Reiches abzulehnen. Ein solcher Schritt könnte der Türkei nicht Schaden, sondern sowohl wirtschaftlich als auch politisch nur Nutzen bringen. Sie würde damit ein produktives Element erhalten, das wie kein anderes geeignet ist, die ganze türkische Wirtschaft mittelbar auf eine höhere Stufe zu bringen, und dem Reiche ein neues Glied gewinnen, das einen festen Bestand desselben bilden könnte, weil es durchaus im Interesse der Juden als Nation läge, daß die türkische Oberhoheit über Palästina aufrecherhalten bliebe. Die Judenheit ist sich sehr wohl der Gefahren bewußt, die sich für ihr nationales Zentrum aus der weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Verknüpfung mit dem großen britischen Imperium ergeben könnten. Die Besorgnis vieler Türken, daß ein autonomes jüdisches Palästina sich leicht von der Türkei losreißen könnte, ist daher völlig unbegründet. Obwohl die Juden, was kein Einsichtiger ihnen wird verdenken können, Palästina auch aus den Händen der Entente nehmen werden, wäre es ihnen doch grundsätzlich lieber, wenn ihnen das Land von der Türkei zur nationalen Besiedelung freigegeben würde, weil, wie immer wieder betont werden muß, der Zionismus nichts weniger denn mit feindlichen Gefühlen gegen die Türkei erfüllt ist.

Ein autonomisches jüdisches Palästina im asiatischen Reich der Türkei könnte auch zu einem wertvollen Bindeglied zwischen Konstantinopel, Berlin, Wien und Petersburg werden. Von allen Völkern nichtgermanischer Herkunft sind es die Juden, die den innigsten An-

schluß an das deutsche Geistesleben fanden und sie haben daran selbst unter Umständen festgehalten, wo sie Schaden daraus zogen. Die jüdische Kolonisation Palästinas würde somit in der Türkei ein Element schaffen, das eine wesentliche Stärkung der guten Beziehungen zwischen den Mächten Zentraleuropas und der Türkei herbeiführen könnte. Erwägt man, daß die Außenpolitik in der Zukunft viel mehr von den Völkern als von den Regierungen bestimmt werden wird, so wird man dies Moment nicht gering anschlagen können. Obwohl das neue Rußland und die Zentralmächte frei von dem Verdacht sind, imperialistische Ziele in der Türkei zu verfolgen, liegt die jüdische Kolonisation Palästinas auch insoweit in deren Interesse, als sie ein ihrem wirtschaftlichen Fortschritt zugeneigtes Element in der Türkei schafft, auf das sie sich bei ihren kommerziellen Beziehungen zum Osmanischen Reich stützen könnten. Wie viel hiervon abhängt, kann man von denen erfahren, die in der Türkei praktisch tätig waren. Von dieser Seite ist denn auch in der „Deutschen Kolonialzeitung" zum Ausdruck gebracht worden, daß gerade die Juden ein wirtschaftlich wertvolles Bevölkerungselement in der Türkei sind. Aus diesen Gründen haben einsichtige Politiker in Deutschland auch längst verlangt, daß Deutschland seinen Einfluß in Konstantinopel im zionistischen Sinne geltend machen sollte, wie jüngst z. B. der konservative „Reichsbote", der betonte, daß die Juden in der Tat dasjenige Volk sind, das zur Neukolonisation Palästinas geradezu berufen ist.

Wie zur Judenfrage des Ostens, die mit der Emanzipation nur im rechtlichen, nicht aber im sozialen Sinne gelöst ist, kann man also auch zur Frage der Neukolonisation Palästinas nur einen richtigen Standpunkt gewinnen, wenn man sie als ein n a t i o n a l e s Problem auffaßt. Da nun die Zukunft des Ostjudentums und Palästinas in den jüdischen Problemen der Gegenwart die ersten Stellen einnehmen, so sollten sich auch die Assimilanten unter den Juden nicht mehr darüber wundern, daß auch der nichtjüdischen Öffentlichkeit die Judenfrage der Gegenwart vorzugsweise als ein nationales Problem erscheint. Wenn auch nach diesem Kriege, wie man hoffen darf, ein großes Besinnen über die Völker kommen wird, wenn Europa vielleicht auch zu der Einsicht gelangt, daß es dem Götzen Nationalismus zu viel geopfert hat, wenn auch die hohe und heilige Idee eines von nationalen Leidenschaften freien Weltbürgertums, das im Assimilantismus und Sozialismus lebt, aus den grauenhaften Erlebnissen des Krieges neue Nahrung ziehen wird, so besteht andererseits doch kein Zweifel daran, daß die Idee der Nation selbst deshalb nicht untergehen kann. Auch dieser furchtbare Völkersturm hat die Wahrheit des Jaurèsschen Satzes, daß die Nation das Schatzhaus des menschlichen Geistes und Fortschritts ist, nicht erschüttern können, und es stünde gerade den Juden, an denen die Macht des Nationalen sich seit 2000 Jahren so wundersam offenbart hat, schlecht an, wenn sie dieses kostbare Gefäß menschlicher Kultur zertrümmern oder auch nur mißachten wollten.

Über Alfred Wolfenstein

Von Dr. Rudolf Kayser, Berlin

Die neue Lyrik entstand, als die Zeit aufhörte, sich zu fürchten. Die Dichter wollten nicht länger ihren Erlebnissen ausgeliefert sein, die Verwandlung, die jede Kunst gebietet, nicht nur an Ereignissen des eigenen Daseins vollziehen. Das Beste, was sie geschaffen hatten, war in privaten Zufällen verfangen. Man hatte es nicht gewagt, den Schritt zu einer autonomen Geistigkeit zu tun. mit Inbrunst einer eindringlichen Absolutheit zu opfern.

Endlich erkannte man: die Subjektivität der Lyrik meint nicht das Ich als Gegenstand. Vielmehr besteht sie darin, daß sie sich auf Welt stürzt, sie nicht ängstlich wiederholend, sondern erschaffend (ähnlich wie es die idealistische Metaphysik der Fichte und Schopenhauer meint). Doch wesentlich ist, daß unsere geistigen Kräfte in ihr zum Ausdruck gelangen, uns so unserer Existenz versichernd. Das Ziel unseres Hierseins muß aufleuchten und seinen Glanz zurückwerfen in das Ich; der Rhythmus der Werte muß die Musik des Gefühls und der Sprache zum Singen bringen. Die neue Lyrik ist auf jeden Fall religiös.

Ihr letzter Beginn liegt bei Stefan George. Er verzichtet auf die Darstellung seelischer Zustände, sondern „forscht bleichen eifers nach dem horte". Er glaubt aber: ist Dichtung die Beziehung unseres Lebens zu einer wertvollen Objektivität, so gilt es, diese darzustellen in einer sprachlichen Weihe, die Empfindungen und Leidenschaften verbietet. George sucht den Rechtsgrund seiner Lyrik nicht im eigenen Ergriffensein, sondern in der Ruhe und Verabsolutierung der reinen Form.

Hierin verlassen ihn die Jungen. So Franz Werfel, der mit der Besessenheit des israelitischen Propheten vor die Welt tritt. Ihm ist mit einer Verwandlung Gottes in Sprachlich-Absolutes nicht geholfen; er muß seine starken Empfindungen äußern. Georges Religiosität ist, richtig verstanden, kirchlich-sakral, die Werfels und überhaupt der Jüngeren aktiv und persönlich: Leidenschaft zum Geist.

Auch für Wolfenstein ist das Gedicht eine Gefühlsbeziehung zwischen dem Ich und dem Wert, deren Lebendigkeit in der Einwirkung auch auf andere besteht. „Denn Dichten ist eine Art zu lieben"; nicht also: Einsamkeit und Abkehr, sondern das Verbundensein mit dem Mit-Menschen. Die Hingabe an den Geist vergißt aber nicht ihren Ausgangspunkt: das schöpferische Bewußtsein; sonst könnte sie den andern nicht Freundschaft bedeuten.

Stärker noch als in seinen früheren Versen lebt diese Gesinnung in Wolfensteins neuem Gedichtbuch „Die Freundschaft" (S. Fischer, Verlag). Es ist, wie selten eins, Totalität und Beschwörung: es gibt umfassende Entscheidung, vor der die Ich-Schmerzen klein versinken. Es gibt den starken Hymnus der Brüderlichkeit: entschlossen und klar, mit heller Stirn, doch heftig auch des eigenen Schicksals bewußt. Dieses Gefühl ist nicht Flucht, sondern Ergebnis und Rettung; ein Wille aus eigener Erfahrung aufsteigend. Werte werden Dichtung ja erst, wenn

sie auch innerliche Notwendigkeit erhalten: sie müssen geglaubt werden. Der Politiker kann seine Weltbeglückungen nennen, ohne daß ein Rhythmus in ihm erzittert. Ihm liegt an guten Ordnungen, dem Dichter aber an der Sinnfälligkeit seines Menschentums.

Deswegen beginnt Wolfenstein seinen Welt-Hymnus mit dem Bewußtsein von Enge und Einsamkeit („Erlaubt ist nur Nähe und winziger Traum"). Der Mensch kommt vor der Menschheit. Geist steigt empor aus Natur; er durchdringt die Körper und erlöst sie zur Tat und Brüderlichkeit:

. . . er sitzt nicht machtlos im Leib wie am Pfahl die Laterne!
Er zittert nicht draußen am Stamme:
Durchdringend das eigene Fleisch mit Licht
Ganz hell wie ein Himmelskörper,
Mit Laub der Seele und fruchtenden Tat:

Durchdringender Geist! auch die anderen Körper
Wirst du rasch wie ein Gang durch Schatten
Durchgehn, und weich allen Dingen und Qualen
Augen eröffnen,
Bis sich die härtesten ansehn und strahlen.

Der Mensch spürt die Menschheit: nicht als Mitleid mit fremden Schicksalen, sondern als erstes Gebot des Daseins. In sie ergießen sich die wilden Ströme des Gefühls, die bis dahin nur schmerzten, nunmehr aber den Raum mit Liebe erfüllen. Diese Freundschaft, deren seelische Verankerung nicht „Psychologie", sondern Ehrlichkeit ist, schafft Tat und Licht. Wolfenstein weiß sehr gut: das Erlebnishafte, zurückgestellt hinter den Wert, würde jede Realität vernichten und eine blutlose Metaphysik schaffen. Daß wir das erkannt haben, ist der Vorteil unserer Zeit vor manchem älteren himmlischen Sänger und unsere größere Sicherheit gegenüber der empirischen Welt.

Es sind daher im Buche Alfred Wolfensteins die Ausgangspunkte seines Gefühls ebenso eindringlich wie die eigentlichen Beschwörungsformeln; wo es nur heißt: ich bin allein, und der Ruf nach Freundschaft erst langsam erwacht; Entfremdungen vom Alltäglichen und Lieblosen; deutliche Einsamkeit in einer geschäftigen Menschheit; das Bewußtsein des Herzens. Und dann: das helle Aufstehen des rettenden Gefühls; die Strahlen der Menschen-Stirnen, gerichtet auf eine neue Welt; „die Willen ganz ans Licht getrieben, die sich als Willensangesichter lieben"; die neuen Freundesstädte.

Die letzte Begründung findet diese Dichtung in unserem neuen jungen Denken. Wir sind jeder Art Selbstschau müde geworden; wir spüren unsere Geistigkeit nicht als Besitz, sondern als Kraft; wir strömen in die Welt der Wesen und der Wahrheit. Wolfenstein ist dieser neuen Gesinnung ein starker und reiner Verkünder, in dem unsere Gegenwart einen ihrer ersten Lyriker verehren muß.

Eine Ehrenschuld

(Zur Verabschiedung des Flüchtlingsschutzgesetzes in Österreich)

Von Dr. Otto Abeles, Wien


m 11. Januar 1918 — also fast dreieinhalb Jahre nach den ersten Evakuierungen — ist in Österreich das Flüchtlingsschutzgesetz in Kraft getreten.

Ich nahm die stenographischen Protokolle des Parlaments her, um die Genesis des Gesetzes zu studieren. Beim Lesen verlor ich die Ruhe. Weiß der Himmel: Ich hatte dienstlich mit der Flüchtlingsfrage zu tun, es hat mich als bewußten Juden mächtig zu den Vertriebenen hingezogen, ich näherte mich ihnen, soweit es die Scham zuließ, den Jammer zu sehen und nicht helfen zu können.

Und nun erst erkenne ich bei der Lektüre dieser Protokolle, daß wir alle zusammen keine Ahnung hatten von der Größe des Verbrechens, das da mitten unter uns Glücklicheren an Hunderttausenden begangen wurde.

In meinen Hochschuljahren kam mir einmal anläßlich blutiger Pogrome eine Nummer der russisch-jüdischen Zeitschrift „Das Leben" in die Hände. Sie trug eine mir unvergeßliche Titelzeichnung. In einem Netz von Dornengewinden hingen kopfabwärts nackte Menschenleiber, die sich um so grausamer in das folternde Geranke verstrickten, je krampfhafter sie sich zu befreien suchten. Ringsum lagerten züngelnde Schlangen, deren Köpfe die Gesichtszüge von Führern der „Schwarzen Hundert" trugen, und weideten sich an den Qualen ihrer ohnmächtigen Opfer.

An dieses Bild erinnert die Passion der Flüchtlinge. Am Transport im offenen Viehwagen, in den „Umladestellen", in der Perlustrierungsstation, innerhalb der Stachelzäune des Flüchtlingslagers, in den Gassen der Großstadt müssen sie das Martyrium des Hungers, des Schmutzes, der Verachtung, der Verlassenheit ertragen, umlauert von Haß, Unverstand, gequält von den bösen Instinkten armer, von der Kriegsnot gepeinigter, von Vorurteilen und Unbildung zu brutalstem Zorne aufgewiegelter Menschen.

Der Berichterstatter des Flüchtlingsausschusses, Abg. Dr. Krek, der seinerzeit die Debatten im Abgeordnetenhause über das neu zu schaffende Gesetz einleitete, sprach davon, daß die Verabschiedung eines Schutzgesetzes für Kriegsflüchtlinge die teilweise Abstattung einer Ehrenschuld an jene passiven Helden sei, „deren weder die Thronrede, noch das Exposé des Ministerpräsidenten Erwähnung getan habe", und er, dem doch die umfassenden Berichte über die gesamte Flüchtlingsangelegenheit vorlagen — bis auf zwei Nationen wurden alle Völker Österreichs vom Flüchtlingslos ereilt — nahm Anlaß, ganz besonders die spezifische Not der jüdischen Flüchtlinge zu kennzeichnen, die sich „aus den Baracken nach ihrem ostgalizischen Ghetto sehnen müssen, wie nach einem Paradies".

„Abwehr“ ist nicht unsere Lieblingsbeschäftigung, aber in dem Augenblick, da das Flüchtlingsschutzgesetz aus mißhandelten, rechtlosen Sklaven Staatsbürger macht, soll einmal auf Grund des vorliegenden Tatsachenmaterials eine Reihe von Vorwürfen gegen den jüdischen Flüchtling hergenommen werden.

„Sie wollen nicht arbeiten.“ Dieser auch im Parlament erhobene Vorwurf wäre besser unterblieben. Die Berichte ergaben nämlich, daß die östlichen jüdischen Arbeiter, Handwerker und Gewerbetreibenden vom Handelsministerium und vom Wiener Magistrat, von den Bezirkshauptmannschaften und den Gemeindeämtern daran gehindert wurden, ihrem Erwerbe nachzugehen. In der Bukowina sind in vielen Gewerben 60 bis 70 Prozent jüdischer Arbeiter tätig, ja manche Branchen, z. B. das Spenglergewerbe, sind durchaus jüdisch. Das k. u. k. Arsenal hat sich aber trotz wiederholter Intervention geweigert, diese evakuierten jüdischen Arbeiter aufzunehmen, mit der Motivierung, sie hätten keine genügenden Papiere. Christliche evakuierte Arbeiter wurden aber ohne Dokumente aufgenommen. Der rumänische Sozialist Grigorovici, der dies vorbrachte, fügte hinzu: „Ich stelle das hier als Nichtjude fest, weil es nicht angeht, solche allgemeine Verleumdungen einer ganzen Nation gegenüber, die man von ihrer heimatlichen Tätigkeit her nicht kennt, in einem Hause vorzubringen, welches aus verschiedenen Nationalitäten zusammengesetzt ist.“

„Sie sind höchst unrein. Verschleppen mit ihren unausrottbaren Läusen Seuchen nach dem Westen.“ Nun ist Galizien kein Seifeneldorado. Aber nach den Feststellungen der Reichsratsprotokolle hätte selbst ein Fanatiker der Reinlichkeit nicht unverlaust bleiben können! Nach wochenlangem Transport ohne Waschgelegenheit hat man sie in den Konzentrationsorten entkleidet, gebadet, rasiert — und ihnen die verlausten Kleider wieder angelegt, weil es gerade dort, wo sie am nötigsten waren, keine Desinfektoren gab. „Drei Jahre schmachten die Flüchtlinge hinter den Zäunen. Ein Jahr davon in Räumen, in denen im Winter das Wasser von den Holzwänden floß, in denen sie vor Frost keinen Schlaf finden konnten. Sie hatten keine Kleider, sie liefen mit nackten Füßen im Schnee und Kot, es gab keine Möglichkeit für sie, sich zu waschen, und Menschen, die eigene Häuser und Bequemlichkeiten besessen hatten, mußten in vierfach übereinander geschichteten Holzstellagen leben, konnten nicht einmal menschenwürdig ihre Notdurft verrichten. In den Holzschachteln, in denen sie lebten, lagen Kranke und Gesunde untereinander. In den Ausdünstungen der vielen hundert schlechtgewaschenen, unterernährten Leute, die ihre rauchgeschwängerten Kleider am Leibe tragen mußten, lagen scharlach- und diphtheriekranke Kinder, gebaren Frauen.“ . . (Abg. Reizes in der Sitzung des Abgeordnetenhauses vom 12. Juli 1917.)

„Warum sind sie nicht in Galizien geblieben, um wie die Tiroler ihre Scholle zu verteidigen?“ Die Phrase klingt gut, ist aber unsinnig. Es bestand ja sonst immer

ein Zwang zur Flucht. Die Evakuierungen waren militärische Anordnungen, und zwar nicht einmal militärisch-strategische, sondern militärisch-politische. . . Nur so erklärt sich die Maßnahme, wonach das „engere Kriegsgebiet" bis zu 300 Kilometer ins Hinterland reichte. Der pathetischen Frage deutschradikaler Antisemiten sollte man den Bericht über die zwangsweise Entfernung von 150 000 Bewohnern der Bukowina, über die plötzliche Evakuierung der Gegenden um Przemysl, Dobromil, Dynow usw. vorlesen: „Man hat die Leute plötzlich in der Nacht geweckt, als ob der Feind schon da wäre, man hat der Mutter keine Zeit gegeben, ihr Kind aufzusuchen, dem Manne nicht gestattet, seine Frau mitzunehmen, man hat ihnen nicht Zeit gelassen, die nötigsten Kleider zusammenzuraffen, kurz, man hat sie einfach zwangsweise entfernt." (Abg. Kolessa in der Flüchtlingsdebatte.)

* * *

Die Flüchtlinge waren bis nun Objekte, die — wie ein Parlamentarier trefflich bemerkte — „evakuiert, instradiert, perlustriert, approvisioniert, kaserniert" wurden. Diese „charitative Tätigkeit" artete leider nicht selten in ganz bestialische Mißhandlungen aus, schuf große Friedhöfe in den Flüchtlingslagern, und da es keine parlamentarische Kontrolle gab, dafür aber eine unerhört harte Zensur, die keinen Laut aus diesem Inferno an die Öffentlichkeit dringen ließ, waren die Flüchtlinge in der Ära Stürgkh vogelfrei. Minister des Innern Graf Toggenburg selbst sprach von „bedauerlichsten Vorfällen" und von seinem „ganzen Mitleid für die Schwerbetroffenen".

Das Parlament trug nun seine Ehrenschuld ab und schuf das Flüchtlingsschutzgesetz. Es sichert den Flüchtlingen im wesentlichen folgende Rechte: Freizügigkeit, das Recht auf Arbeit und gesetzlichen Anspruch auf bestimmte Bargeldbezüge. Der Lagerzwang ist aufgehoben. Die Insassen können neue Aufenthaltsorte wählen, ohne der staatlichen Fürsorge verlustig zu werden. Auch ist dafür Sorge zu tragen, daß den Kriegsflüchtlingen entsprechende Arbeitsmöglichkeiten gegen angemessene Entlohnung geboten und die zum Antritt der Arbeit etwa notwendigen amtlichen Dokumente ausgefolgt werden (§ 5). Das Gesetz ordnet ferner an, daß „die bestehenden Sammelniederlassungen für Kriegsflüchtlinge den Anforderungen der Hygiene und Sittlichkeit entsprechend und unter Ermöglichung der familienweisen Gruppierung einzurichten sind" (§ 4), und hat endlich auch dafür gesorgt, daß alle Organe, welche amtlich mit dem Flüchtlingswesen befaßt sind, Sprache, Sitten und Gebräuche ihrer Schutzbefohlenen zu kennen haben.

Wir geben uns keinen Illusionen hin: Gäbe es keine polnische, ruthenische, südslawische, rumänische, italienische Flüchtlingsfrage, sondern bloß eine jüdische — das Flüchtlingsschutzgesetz wäre nicht zustande gekommen. Die Not der anderen hat dem verjagten Ostjuden geholfen. Daß aus diesem Anlaß manches Vorurteil zerstreut, manches Unrecht erkannt, manche Verleumdung gebrandmarkt wurde, mag den Schwergeprüften eine Genugtuung sein.

Vielleicht kommt noch die Zeit, in der man Sinn und Erkenntlichkeit findet für ihren Mut der Überzeugung, für die heldenhafte Treue, mit der sie ihre verhaßten Kennzeichen, Kaftan und Stirnlocken unentwegt in der feindlichsten Umgebung beibehielten, für die ungeheure, von ihrer Intelligenz und ihrer Lebensfreude zeugende Geduld, mit der sie alle Unbilden trugen, für die unvergleichliche Art, in der sie sich allenthalben zu finden, zu einen und zu stützen verstanden.

Vielleicht reift noch einmal die Erkenntnis, welche den Abschaum der Abenteurer, Kettenhändler, Spieler und Schmuggler von der großen breiten Masse der Flüchtlinge sondert und ihr gerecht wird.

Umschau

Deutschland

Notizen zur Gemeindepolitik.

1. Die Frage der gesetzlichen Organisation der preußischen Judenheit steht wiederum zur Erörterung. Der „Verband der Deutschen Juden“ und der „Deutsch-Israelitische Gemeindebund“ haben sich gegenseitig ihrer Geneigtheit zu erneuten Arbeiten auf diesem Gebiete versichert. Ob die Bestrebungen dieses Mal zu einem glücklicheren Ende führen werden als bei dem letzten großen Versuche von 1909, läßt sich nicht absehen. Sicher ist aber, daß der Kampf innerhalb der Judenheit kaum weniger lebhaft entbrennen wird. Schon jetzt bilden sich die Schlachtreihen. Und doch sollte der positiven Regelung der Frage von der einen Seite mehr Verständnis entgegengebracht werden; die andere Seite sollte sich etwas mehr Selbstbeschränkung auferlegen — und ein brauchbares Ergebnis wäre sicher. Die Notwendigkeit einer staatlichen Organisation hinsichtlich der Finanzverhältnisse der Gemeinde kann nicht verkannt werden. Die jüdischen Wanderungen von der Kleinstadt in die Großstadt, von der Großstadt nach Berlin haben schon längst die Kleingemeinden leistungsunfähig gemacht und in einigen begünstigten Großgemeinden Steuerkräfte zusammengebracht, die — namentlich wenn sie gerecht und in annähernd gleichem Maße wie in den kleineren Gemeinden ausgenützt würden — Erträge ergeben, die weit über die Bedürfnisse hinausgehen. Der freiwillige Ausgleich, den zu beschaffen man bisweilen sich redlich bemüht, kann nur die schlimmsten Härten beseitigen, in keinem Falle eine befriedigende Lösung bringen. Jede private und freiwillige Leistung wird aber die bedürftige Kleingemeinde in Abhängigkeit von der aus ihrem Überfluß abgebenden Großgemeinde bringen. Es entsteht die größte Gefahr, daß Wohlverhalten im Sinne der Spender in Bewilligung, Selbständigkeit in der Verwaltung und Abweichung von den erwünschten Grundsätzen Versagung bringen. Gerade das System des freiwilligen Ausgleichs schafft Abhängigkeit und kann zur Korruption führen.

Hier muß der Staat mit starker Hand eingreifen. Er soll die Provinzialgemeinde und die Landesgemeinde schaffen, ihnen durch Zubilligung von Steuerquellen Geldmittel gewähren und ihnen wirtschaftliche und soziale Aufgaben übertragen. Er soll für die wirtschaftliche Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kleingemeinden sorgen indem er ihnen die Mittel zuweist, deren sie zur Erfüllung ihrer lokalen Aufgaben bedürfen. Die wirtschaftliche Unabhängigkeit ist eine sehr bedeutsame Voraussetzung für religiöse und kulturelle Selbständigkeit. Daran sollten diejenigen denken, die aus der Befürchtung des Verlustes der Freiheit der Religionsausübung jede „Zwangsorganisation“ bekämpfen.

Eine „Kirche“ freilich — und diese Selbstbeschränkung muß von den Freunden der staatlichen Organisation verlangt werden — soll und darf nicht geschaffen werden. In religiöser Beziehung sollen den Ge-

meinden keine übergeordneten Instanzen geschaffen werden, keine Provinzial- oder Landessynode soll in die Freiheit der Religionsausübung eingreifen, keine Zentralbehörde solle verbindliche Normen und Dogmen für Gemeinden oder Einzelpersonen schaffen. Das jüdische Religionsgesetz soll nicht durch Beschlüsse preußischer Organe einer Auslegung unterworfen werden; jeder staatichle Zwang zur Einführung und Aufhebung religiöser Vorschriften, zur einheitlichen Regelung des Kultus und seiner Einrichtung muß vermieden werden.

Eine Gesamtorganisation auf dieser Grundlage — ohne religiöse Uniformierung, mit wirtschaftlicher Zusammenfassung und gemeinsamer Erfüllung der Wohlfahrtsaufgaben — kann die Grundlage für eine Einigung aller Richtungen werden. Es wäre zu wünschen, daß mehr nicht angestrebt, daß diese Forderung aber von keiner Seite bekämpft wird!

2. Ein Gesetz auf dieser Grundlage wäre ausreichend, um die in letzter Zeit hervorgetretenen Schwierigkeiten der Doppelbesteuerung zu beseitigen. Nachdem das Oberverwaltungsgericht kürzlich (vgl. Jahrgang I dieser Zeitschrift S. 703) wiederholt den Grundsatz aufgestellt hat, daß bei mehrfachem Wohnsitz jeder beteiligten Synagogen-Gemeinde das Recht der vollständigen Besteuerung zusteht, ist man in beteiligten Kreisen darauf bedacht, durch Satzungsänderungen in den Gemeinden die Unbilligkeiten der Doppelbesteuerung zu beseitigen. Die Steuergesetze der beiden christlichen Kirchen von 1905 werden als Vorbild herangezogen. Aber zur Zeit noch mit Unrecht. Für die beiden christlichen Kirchen bestehen eben Gesetze, die innerhalb des preußischen Staatsgebietes für alle Gemeinden rechtsverbindliche Kraft haben; sie können die Steuerlast der Zensiten mit mehrfachem Wohnsitz unter den beteiligten Gemeinden, die sämtlich dem Gesetze unterstehen, so regeln, daß jedes Einkommen nur einmal erfaßt wird. Diese einheitliche Rechtsquelle fehlt den Juden. Ein Statut besteht immer nur für eine Gemeinde; wenn in einzelnen Gemeinden Erleichterungen für Mitglieder geschaffen werden, die auch auswärts Steuern zahlen, so können doch diese Gemeinden nicht verhindern, daß die anderen Wohnsitzgemeinden auf die volle Besteuerung nicht verzichten. Eine gleichmäßige Regelung nach dem Muster der Kommunen und der christlichen Religionsgesellschaften kann nur durch ein Gesetz geschaffen werden. Erst das Organisationsgesetz wird Wandel schaffen und die Doppelbesteuerung beseitigen.

3. Das Verhältniswahlrecht hat seinen Siegeszug weiter fortgesetzt. Das Reich ist im Begriffe, es für die Reichstagswahlen teilweise einzuführen. Nun sollten wirklich alle Widerstände in den Gemeinden schwinden, zumal sie ja doch längst nicht mehr als prinzipielle Gegensätzlichkeiten geäußert werden, sondern sich nur als aufschiebende Bedenken mangelhafter Vorbilder und Erfahrungen hinstellen.

Posen. Dr. Max Kollenscher.

Literaturblatt

Das jüdische Rotbuch

In zweiter deutscher Auflage ist die „Denkschrift des Jüdischen Sozialistischen Arbeiterverbandes Poale Zion an das Internationale Sozialistische Bureau“ erschienen. Sie nimmt sowohl ihrem Umfang wie vor allem ihrem Inhalt nach unter den „Kriegsdokumenten“ des Judentums unstreitig den ersten Platz ein. Wenn irgendeine jüdische Schrift, die sich mit dem Thema „Judentum und Weltkrieg“ beschäftigt, den Anspruch erheben darf, pro causa judaica zu sprechen, so ist es dieses „jüdische Rotbuch“, wie der Bericht der Poale Zion bereits allgemein genannt wird.

Der Mangel einer autoritativen Vertretung des Gesamtjudentums hat sich noch nie so verhängnisvoll bemerkbar gemacht, wie während dieses Krieges. Ohne sie mußte die jü-

dische Gemeinschaft bündnis- und verhandlungsunfähig bleiben. Es hat nicht an Kundgebungen der Judenschaft in den kriegführenden und in den neutralen Staaten gefehlt, aber ihnen allen blieb versagt, was allein derartigen Demonstrationen einen praktischen Erfolg zu sichern vermag: das unzweifelhafte Mandat, im Namen des gesamten Judentums zu sprechen.

Ein solches Mandat kann und will auch das poale-zionistische „Rotbuch“ nicht erfüllen. Aber gegenüber den anderen, vollkommen privaten Äußerungen mehr oder minder angesehener unabhängiger Schriftsteller besitzt es doch einen sehr bedeutsamen öffentlichen Charakter. Für seinen Inhalt ist nicht ein einzelner verantwortlich, sondern die starke und einflußreiche im internationalen Sozialismus organisierte nationaljüdische Arbeiterschaft, und dieser Bericht ist kein Appell an das unpersönliche und unverantwortliche „Gewissen der Kulturvölker“, sondern an die tatkräftige „Arbeiter-internationale“, die trotz aller Enttäuschungen, die sie zu Beginn des Krieges sich und andern bereitete, doch nicht aufgehört hat, zu den bedeutendsten politischen und kulturellen Machtfaktoren des internationalen Lebens zu gehören.

Ich weiß dem „Rotbuch“ kein besseres Lob: es ist ein Dokument, das des jüdischen Geistes und der jüdischen Seele vom ersten bis zum letzten Worte würdig ist. Hier endlich ist eine Sprache, eine Form des sachlichen Berichts gefunden worden, die beiden gerecht wird: der Tiefe des jüdischen Leidens und der Größe seiner Auffassung des eigenen Daseinszweckes und seiner Aufgabe im Rahmen der menschlichen Gesellschaft.

Die Sprache des „Rotbuches“ zwingt zum Hören und zum Urteilen. In ihr gibt das „Rotbuch“ eine Darstellung der Schicksale des Judentums während des Krieges in Rußland, Polen, Rumänien, Galizien und in der Türkei, eine Darlegung des Verhaltens der Internationalen zur Judenfrage und der Palästinafrage. Diese Darlegungen werden unterstützt durch eine sehr reichhaltige Dokumentensammlung, die allein mehr als 60 engbedruckte Seiten umfaßt und die als ziemlich lückenlos angesehen werden darf. Hier finden sich im Wortlaut die berüchtigten „Judenbefehle“ der russischen Heerführer und Gouverneure, die Judendebatten in der Duma, die furchtbaren Verleumdungen — so die der planmäßigen Verbreitung der Lustseuche —, wie sie gegen die russischen Juden verbreitet wurden. Der polnische Antisemitismus wird bewiesen durch eine Reihe von Übersetzungen aus der polnischen Presse und Literatur. Briefe von Swientochowski und Georg Brandes beanspruchen unter diesen Äußerungen ein besonderes Interesse. Die Ereignisse in Palästina beleuchten Erlasse Djemal Paschas und ein Brief des Chachmam Baschi von Jerusalem.

Besonders eindrucksvoll aber ist die Sammlung der Kundgebungen der jüdischen Arbeiter aller Länder im Kampfe um ihre nationale Emanzipation, wobei es auch an herber Kritik der Internationalen nicht fehlt, soweit diese den berechtigten nationalen Ansprüchen der jüdischen Arbeiterschaft noch nicht gerecht geworden ist.

So ist das „jüdische Rotbuch“ ein in seiner Art bisher einzig dastehendes Kriegsdokument, das sich in den Händen eines jeden Juden befinden sollte, der da glaubt, daß die jüdische Seele nicht schweigend alle Opfer und Leiden ertragen darf, sondern das Recht der Not- und Abwehr gebrauchen soll und muß.

Wenn aber in Zukunft innerhalb des Judentums Gegensätze sich erheben sollten, die den Poale-Zionismus betreffen, so mögen seine Gegner dessen eingedenk bleiben, daß er es gewesen, der als Erster und Einziger sich „vor den Riß“ stellte und sich mit höchstem Verantwortungsgefühl und feinstem Empfinden der schweren Aufgabe unterzog: auszusprechen, was ist! Dafür gibt es nicht Dankes genug! *).

C. Z. Klötzel, im Felde.

---

*) Die „Denkschrift“ ist durch den „Jüdischen Verlag“, Berlin W 15, zu beziehen. Preis 2,20 M.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg.
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang 25. April 1918 Heft 14

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

„Viod"

(Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands)

Von Max M. Warburg, Hamburg

Die Vereinigung begrüße ich mit großer Freude. Sie wird für alle Juden von Vorteil sein. Sie stärkt das Gefühl der Zusammengehörigkeit, erleichtert die Verständigung der jüdischen Kreise der verschiedenen Richtungen untereinander und mit der Regierung. Die deutschen Juden wissen aus der Erfahrung ihres Vaterlandes, wie schwer die gemeinsamen Interessen leiden, wenn nicht sämtliche Stellen, die zur Wahrnehmung der Interessen berufen sind, einheitlich und geschlossen vorgehen. Zersplitterung der Kräfte und Verwirrung in der Meinung der Außenstehenden ist die notwendige Folge.

Wenn jetzt die Kluft zwischen orthodoxen und liberalen, zionistischen und nichtzionistischen Juden soweit geschlossen wird, daß die Führung einer einheitlichen Politik nicht mehr ins Bereich der Unmöglichkeit gehört, werden alle jüdischen Bestrebungen und Kundgebungen an Nachdruck und Klarheit so viel gewinnen, daß es nicht mehr möglich sein wird, unsere Stimmen zu überhören oder die eine Richtung gegen die andere auszuspielen. Dieser Zusammenschluß bedeutet keinen Eingriff in die politischen inneren Verhältnisse; die Vereinigung soll die Menschheitsrechte von einer Minderheit wahren, die in der Vergangenheit oft verletzt wurden.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Ziele, die wir uns zu stecken haben, vor allem im Osten liegen. Ob wir in Deutschland nach dem Kriege die Schande des Antisemitismus wieder erleben werden, wissen wir nicht: Unsere Haltung kann in keinem Falle dadurch bestimmt werden. Die Leute, denen es sogar während des Krieges

schwer wird, diese primitiven Gefühle zu unterdrücken, richten sich selbst. Uns kann jedenfalls diese fragwürdige Gesellschaft unsere Liebe zum Vaterland nicht mindern, für das wir, ebenso wie die Christen, in diesem wie in den früheren Kriegen Blut und Gut hingegeben haben. Ob beliebt oder unbeliebt — für jeden Juden gilt wie für jeden Deutschen das Wort: Tue Recht und scheue niemand!

Handelt es sich in Deutschland nur darum, die im Grundsatz längst festgelegte Gleichberechtigung zu sichern, so ist im Osten erst die Grundlage für die Verständigung zu schaffen. Hier ist den deutschen Juden eine schwere und schöne Aufgabe gestellt. Sie können dem ganzen Problem der Judenfrage, und das heißt insbesondere der Ostjudenfrage, nicht ausweichen, ob sie wollen oder nicht. Man kann ihnen sogar den Vorwurf machen, daß sie sich nicht längst dieser Aufgabe energischer als bisher angenommen haben. Schon auf dem Berliner Kongreß spielte die Judenfrage hinsichtlich Rumäniens eine große Rolle. Die damals getroffenen Abmachungen sind von Rumänien in unerhörter Weise mißachtet worden. Man hat es verstanden, durch advokatorische Winkelzüge die auf dem Kongreß gemachten Versprechungen illusorisch zu machen. Die Folge war, daß sich in diesem Lande rumänische Juden befanden, die zwar sämtliche militärischen, steuerlichen und bürgerlichen Pflichten zu übernehmen hatten, aber das Bürgerrecht als solches nicht erhielten. Es muß dafür gesorgt werden, daß die jetzt zu machenden Zusagen in solcher Form gegeben werden, daß derartige Umgehungen unmöglich sind. Durch künstliche Mittel zur Staatenlosigkeit herabgewürdigte Juden fallen nicht nur dem eigenen Lande zur Last; solche Zustände wirken auf die Lage der Juden in der ganzen Welt zurück. Vor allem aber ist die Ungerechtigkeit, die in einem solchen Verfahren liegt, ebenso unwürdig für den, der sie begeht, wie für den, der sie duldet und doch die Macht hätte, ihr zu steuern.

Es handelt sich aber auch darum, in denjenigen „Randstaaten", in denen wir jetzt versuchen, Ordnung zu schaffen, Grundsätze zur Geltung zu bringen, die für diese Randstaaten selbst, wie für uns als Nachbarland, von dauernder Bedeutung sind. Diese Fragen sind dadurch neuerdings verwirrt worden, daß von feindlicher Seite der Gedanke des Judenstaats in Palästina wieder in den Mittelpunkt der Erörterungen gerückt ist. Unsere Ententefeinde haben mit der ihnen eigenen Geschicklichkeit längst diese Judenfrage aufgegriffen, um aus ihr politisches Kapital zu schlagen. Präsident Wilson versucht, sich damit in seinem Lande bei den zahlreichen Juden beliebt zu machen, aus politischen Gründen und um dauernd Anhänger seiner Partei zu gewinnen. England will, indem es einen „selbständigen" Staat in Palästina schafft, das Land der türkischen Oberhoheit entreißen und sich eine Brücke von Ägypten nach Indien bauen. Das Ziel, das die Angloamerikaner sich damit setzen, hat eine doppelte Bedeutung: eine territoriale für die Engländer und eine politische für die Amerikaner. Hierbei wird aber nur zu leicht aus den Augen gelassen, daß ein solches Ziel für die Betroffenen, nämlich für die Juden selbst, in der

von der Entente beabsichtigten Form ein Unglück wäre. Ein Palästina unter der faktischen Oberherrschaft Englands wäre nichts anderes als ein zu eigenem Leben unfähiger Pufferstaat, der seine Scheinsouveränität mit den Leiden höriger Nationalitäten nach dem Vorbild Ägyptens allzu teuer bezahlen würde. Überdies haben die Ententeländer kein Recht, der Türkei gegenüber als Schutzpatrone aufzutreten; sie selbst sind für die Juden nie bessere Schutzherren gewesen als die Türken.

In Deutschland haben sich nunmehr alle Richtungen vereinigt, auch die zionistische, und dabei ist klar zum Ausdruck gekommen, daß es nicht unsere Absicht sein kann, staatliche Selbständigkeit in Palästina zu erstreben, sondern daß man daselbst lediglich eine Schutzstätte für die Auswanderer zu finden hofft, wo sie in der größten Unabhängigkeit ihrem Glauben leben, ihre geistigen Kulturgüter pflegen und sich selbst als Kolonisatoren, wie bisher, bewähren können, wenn sie zugleich treue türkische Staatsbürger sein wollen. Das ist alles, was Deutschland von seinem Bundesgenossen verlangen kann, welcher zudem die Einwanderung dieser Kolonisatoren als Glück betrachten müßte. Wir erwarten von der Türkei nur, daß sie auch in Zukunft tut, was sie früher getan hat: In toleranter Weise den Zuzug der Juden nach Palästina nicht zu erschweren, soweit überhaupt die Einwanderung erlaubt ist, im Lande selbst aber ihnen absolute Gleichstellung mit allen anderen in der Türkei lebenden Untertanen zu gewähren.

Das gleiche müssen wir aber auch in den Randstaaten verlangen, wo auch in Zukunft die Masse der Juden ihre dauernde Heimat finden wird, sowohl in Polen wie in Litauen, in Kurland, in Finnland und schließlich auch in der Ukraine. Hier aber müssen wir uns *auf diese prinzipielle Forderung beschränken und im übrigen den Angehörigen jener Staaten überlassen*, wie sie sich ihre Zukunft zu zimmern wünschen. Wir Deutsche begehen noch immer gar zu leicht den Fehler, im fremden Lande das gleiche einführen zu wollen, was bei uns für richtig und schön gehalten wird. Wir vergessen gar zu leicht die Verschiedenheit des Landes, des Volkes und der Entwicklungsstufe. Wir können jenen Völkern selbst nur die Richtung zeigen, die wir für die richtige halten, und die ich allerdings darin erblicke, daß die Juden dieser Randstaaten sich nicht zu eigenen politischen Nationen in der Nation selbst absondern, sondern daß sie sich auf kulturelle Selbständigkeit beschränken, im übrigen aber sich möglichst eng dem Leben der Nation, der sie angehören, einfügen. Wir deutschen Juden müssen es aber vor allem durchaus vermeiden, jetzt als unerwünschte und ungerufene Reformatoren und Beglücker in diesen neuen Staaten aufzutreten. Dann würden wir uns nur gar zu leicht dauernd unbeliebt machen, Zwietracht in das Volk bringen, das wir beglücken wollen, und Enttäuschungen erleben, die schon oft erlebt wurden, wenn man in allzu hartnäckig schulmeisterlicher Weise das, was daheim gut ist, in eben der Form anderen Völkern aufdrängen will. „Der Philister negiert nicht nur andere Zustände, als

der seinige ist, er will, daß alle übrigen Menschen auf seine Weise existieren sollen." (Goethe.)

Werden den Juden in jenen Ländern die gleichen politischen Rechte gegeben und können sie sich wirtschaftlich genau so wie die anderen Bürger jener Staaten betätigen, so verschwindet auch die Gefahr der Auswanderung. Dann wird ohne künstliche Hilfe der Zustand eintreten, den ich für den richtigen halte: daß jedes Land seine eigenen Juden festhält.

Daß mit der Gesetzgebung nicht alles Nötige getan ist, wissen wir in Deutschland selbst am besten. Den Gesetzen muß die Sitte folgen. Dieser Prozeß dauert oft recht lange. Es gibt nur einen Weg, um die Gesetze auszuführen, aber tausend Wege, um ihre Ausführung zu durchkreuzen. Auch gegen solche Methoden müssen Sicherungen geschaffen werden.

Das erste Ziel der neuen Vereinigung wird also sein, programmatische Richtlinien auszuarbeiten, welche die deutsche Regierung gemeinsam mit den Regierungen der Zentralmächte sowie der östlichen und der Balkanstaaten im Rahmen ihrer Politik weiter bearbeiten und ausführen kann. Wir müssen dabei lernen, mit losen Zügeln zu reiten, und die Ehrfurcht vor dem Althergebrachten, die von je in den Deutschen und den Juden gleich stark war, darf uns auch bei der Beurteilung der in Frage kommenden Staaten nicht verlassen, wenn wir auch immer glauben mögen und oft zu glauben berechtigt sind, daß wir in der Entwicklung in vielem eine höhere Stufe als jene erklommen haben.

Es gibt für uns zwei Möglichkeiten, die Judenfrage anzusehen: Vom Judentum aus, das durch Jahrhunderte furchtbarer Leiden das Bewußtsein seiner auf Geschichte und Glauben begründeten Einheit nie verloren hat, und das heute hoffen darf, nach dem Kriege würdigere Lebensbedingungen in jedem Lande, vor allem aber für die unglücklichen Juden des Ostens, zu finden; und von der weltpolitischen Lage aus, die stärker als je den Schutz der Minderheiten in den Vordergrund der Bestrebungen und Erörterungen gerückt hat. Die deutschen Juden haben das Glück, daß diejenige Lösung der Frage, die sie am meisten befriedigt, sich zugleich am meisten mit den dauernden Interessen der deutschen Reichspolitik und mit den Interessen der Zentralmächte überhaupt deckt, wenn diese auch in Zukunft darauf verzichten, in ihren Ländern die Juden nach dem Prinzip des divide et imperia gegeneinander auszunutzen. Hier eröffnet sich der neuen Vereinigung ein Arbeitsfeld, das nicht nur für das Schicksal der Juden, sondern für die ganze innere und äußere Gestaltung der Völker und für den Fortgang der Menschheit zu gerechteren Daseinsformen von unabsehbarer Bedeutung werden kann.

Die Litwaki

Eine Tatsachenbeleuchtung zur Ostjudenfrage

von Prof. Dr. Otto v. Zwiedineck, Karlsruhe

III. (Fortsetzung)*)

Litwaken, litauisches und polnisches Judentum.

Und nun die Gegenwartsfrage: vor allem, wer sind die Litwaken?

Es sind keineswegs nur die aus Litauen eingewanderten Juden, wie man nach dem Namen schließen möchte, sondern man begreift darunter in Polen ganz allgemein auch die seit dem Einsetzen der Reaktionsära unter Alexander III. aus anderen Teilen Rußlands nach Polen eingewanderter Juden. Schon in den achtziger Jahren ist diese Einwanderung russischer Juden nach Polen vor sich gegangen. Sie war zum großen Teil veranlaßt durch die Neuregelung der Bestimmungen über den Aufenthalt der Juden in Rußland durch den Ukas vom 3. Mai a. St. 1882. Aber ganz besonders war es die Ausweisung der Juden aus Moskau durch den A.-H.-Befehl vom 28. März a. St. 1891, die einen beträchtlichen Wanderstrom nach Polen gezeitigt hat. Daß aber diese Rayonierungsgesetzgebung oder, genau genommen, die infolge jener Ukase wieder strenger gehandhabte Durchführung derselben nicht die einzige Ursache dieser Wanderbewegung war, geht schon daraus hervor, daß sich die Wanderbewegung auch aus anderen Teilen des den Juden zugewiesenen Ansiedlungsgebietes (Czerta osjedlosti) vollzogen hat, und daß unter den sogenannten Litwaken, die ja natürlich auch aus der Czerta stammen, besonders stark auch Juden aus Wolhynien, Podolien, Süd-Rußland usw. zu finden sind.

Auffallend ist unter allen Umständen dieser einheitliche Sammelname „Litwaken" für alle Zugewanderten, ohne Unterschied der Herkunft. Zugegeben, daß die aus Litauen nach Kongreßpolen gekommenen Juden im Rahmen dieser gesamten Zuwanderung der Menge nach etwas stärker hervorgetreten sein mögen — wirklich verläßliche Angaben darüber gibt es nicht —, so könnte man geneigt sein, einen Anhaltspunkt für diese Namengebung eben in diesem Mengenverhältnis zu suchen. Dies wäre aber nur eine sehr oberflächliche Erklärung. Und wenn auch Äußerlichkeiten für diese Namengebung einigermaßen bestimmend waren, so sind es doch wichtigere und tiefer liegende Zusammenhänge, die hier mitgespielt haben und deren Kenntnis für das Verständnis des ganzen Litwakenproblems eine durchaus nicht unwichtige Voraussetzung ist.

Es kann nicht überraschen, daß die polnischen Juden alle diese Glaubensgenossen verschiedener Herkunft von allem Anfang an sozusagen in einen Topf geworfen haben, denn die polnischen Juden mußten gegenüber allen diesen Zugewanderten zunächst eine gleiche Gegensätzlichkeit in den äußeren Lebensformen empfinden. Daß man aber der Gesamtheit dieser Zugewanderten gerade den Namen „Litwaken" gab, hängt damit zusammen, daß die eigentlichen Litwaki,

*) Siehe Nr. 13 vom 10. April 1918 dieser Zeitschrift.

d. h. die wirklich aus Litauen stammenden Juden, seit langer Zeit unter den Ostjuden eine ganz eigenartige Stellung eingenommen und heute noch nicht verloren haben, eine Sonderstellung, die sich, nachdem eine äußere Assimilierung und Ausgleichung äußerer Gegensätze längst eingetreten ist, auf dem Gebiete des Geistes- und Gemütslebens zweifellos noch fortbesteht und wirksam ist. Das, was namentlich auch den Polen und nicht nur den Juden an der ganzen jüdischen Einwanderung unliebsam auffallen mußte, war die Sprachfremdheit und der Gesamteindruck einer gewissen Russifiziertheit, also eine auffallendere Volksfremdheit als bei den in Polen beheimateten Juden. Nun ist ja wohl zuzugeben, daß auch die polnischen Juden nur zu einem Bruchteil, der in manchen Gegenden recht klein ist, da und dort auf etwa 5 v. H. heruntersinkt, der polnischen Sprache mächtig sind [1]). Wenn sie also insofern nicht genügend polonisiert erscheinen mochten, so standen sie dem Russischen doch wenigstens ganz ferne. Die Litwaken dagegen, diese Zugewanderten, sprachen polnisch überhaupt nicht, verstanden es selten und dann nur schlecht; sie sprachen, wenn sie kamen, jiddisch, hebräisch, waren wohl auch vielfach des Deutschen, Litauischen oder selbst Lettischen, vor allem aber durchweg des Russischen mächtig. Bei sachlicher und ruhiger Überlegung konnte die Nichtkenntnis des Polnischen nicht überraschen. Die Zugewanderten beherrschten eben die Sprachen, die in jenen Gebieten gesprochen wurden,

[1]) Sprachlich liegen die Dinge heute so, daß die völlig assimilierten Kreise der Juden nur noch polnisch sprechen, natürlich auch nicht deutsch, vor allem aber nicht jiddisch, und daß sie deshalb dem nicht assimilierten Teil, also der Masse des Judentums, so fern stehen, daß ihnen auch die Einflußnahme auf sie unmöglich wird. Das hat sich in ganz auffallender Weise in jüngster Zeit bei jenen Bestrebungen gezeigt, die von assimilatorischer Seite, also von den Polen jüdischer Abstammung, wie sie sich jetzt nennen, darauf gerichtet werden, eine Assimilierungspropaganda zu treiben und vor allem jüdische Nationaltendenz in der jüdischen Jugend zu bekämpfen. Es stellen sich in diesen Bestrebungen Schwierigkeiten nämlich vor allem dadurch entgegen, daß diese assimilierten Kreise des Jiddischen nicht mächtig sind, und daß umgekehrt die Juden gerade in jenen Siedlungen, in denen diese Propaganda einsetzt, in großen Städten wohl zur Not etwas Polnisch verstehen aber nicht polnisch sprechen können. Man wird also allerdings nur mit einiger Vorsicht die Sprachkenntnisse der polnischen Juden in Abrede stellen dürfen. Der wirtschaftliche Verkehr mit den polnischen Bauern hat zweifellos ein gewisses Maß von Verständigungsmöglichkeit zur Voraussetzung gehabt, so daß man namentlich für die weniger gehäufte Judenschaft in allen kleinen Orten, insbesondere für die sogenannten Dorf- und Hofjuden anzunehmen hat, daß sie, wenn auch gebrochen, doch polnisch zu sprechen vermochten, daß aber die Verständigung mit der polnischen Landbevölkerung auch dadurch erleichtert war, daß gar nicht selten auch diese das jüdische Idiom einigermaßen verstanden haben und verstehen. Gewiß ist, was diese Sprachkenntnis anlangt, eine Unterscheidung zwischen der älteren und der jüngeren Generation notwendig, insofern, als bei der letzgenannten das erheblich gestärkte Nationsbewußtsein und zwar sowohl auf der Polen- wie auf der Judenseite den Widerstand gegen die Erlernung der anderen Sprache bereits gezeitigt hat und fühlbar werden läßt.

aus denen sie kamen. Polnisch zu sprechen hatten sie weder Veranlassung noch Gelegenheit gehabt. Es konnte sachlich dann auch nicht wundernehmen, wenn diese aus Rußland gekommenen Juden außer ihren jüdischen Zeitungen wohl noch russische, aber nicht polnische hielten, wenn sie wohl russische, aber keine polnischen Bücher lasen, und daher wohl in der russischen, aber nicht in der polnischen Literatur Bescheid wußten und ebenso, wenn sie außer dem jüdischen Theater wohl das zeitweise ins Land kommende russische Theater, nicht aber das polnische besuchten. Das alles sind selbstverständlich Begleiterscheinungen der Land- und Volksfremdheit, in der diese Juden in das Land gekommen sind, und nichts ist verkehrter, als diese Tatsachen und Erscheinungen etwa als Ausdruck einer politischen Gesinnung auszulegen und zu Symptomen politischer Demonstrationslust aufzubauschen. In all diesen Äußerlichkeiten des Lebens lag nichts weniger als Tendenz, und wenn man sie hineingelegt hat, so war dies ein Fehler, der auf die Betreffenden selbst zurückfiel, die es getan haben. Vielleicht hätte Aufklärung in dieser Richtung wenigstens in weiteren Kreisen der polnischen Bevölkerung Gutes wirken können.

Bei der jüdischen Bevölkerung Polens freilich lagen die Dinge nicht so einfach. Der Gegensatz der polnischen Juden zu den russischen, die nun auf einmal in größerer Zahl neben jenen im Lande lebten, lag nämlich durchaus nicht nur in diesem äußerlichen Moment der Sprachverschiedenheit, die sich übrigens, abgesehen von der Kenntnis des Russischen bei den Litwaken, auch in einer leicht erkennbaren Verschiedenheit des Jiddischen sofort geltend machte, vielmehr hatte diese Empfindung von etwas Fremdem tieferliegende Gründe.

Die liberalistische Ära unter der Regierung Alexanders II. hatte überall in Rußland, außer in Polen, die Juden aus ihrem starken äußeren Konservatismus herausgedrängt. Auch war es gewiß nicht gleichgültig, daß die Russifizierung in Litauen besonders stark betrieben wurde, und dazu kam, daß die Haskalah (Aufklärungsbewegung) in der litauischen Judenschaft am frühesten Boden gewonnen hat. Man darf annehmen, daß in Litauen in den 40 er Jahren diese Strömung in den obersten Schichten bei den Juden Eingang gefunden hat, daß sie im folgenden Jahrzehnt in die Jeshiwos eingedrungen ist. In den 60 er und 70 er Jahren war bereits die Aufklärungsbewegung zum Unterschiede von den im Chassidismus befangenen polnischen Juden bereits im ganzen russischen Judentum so weit wirksam geworden[2]), hatte äußerlich wie innerlich eine so weitgehende Veränderung bei den Juden herbeigeführt, daß den polnischen Juden in den einwandernden Litwaken ein ihnen nichtverständliches westeuropäisches Judentum gegenübertrat. Wie sehr die polnischen Juden von der Haskalah unberührt geblieben waren, das hat diese russische Einwanderung, und zwar ohne Unterschied der Herkunft in einer unglaublich schroffen Unduldsamkeit seitens ihrer polnischen Glaubensgenossen zu spüren bekommen.

[2]) Es war namentlich die Zulassung zu Gymnasialstudium ohne prozentuale Einschränkung von einer großen Wirkung in der Richtung der Aufklärung in den äußeren Lebensformen begleitet gewesen.

Noch heute kann der Litwake, wenn er in kleinere Orte Polens kommt, sicher sein, daß ihm irgendwo ein „Litwak-Chaser“ oder „Litwak-Ganef“ entgegenklingt. Vor 20 bis 30 Jahren war das noch viel schlimmer. Und erkannt hat man die Litwaken sofort, die litauischen Juden schon an ihrer eigenartigen Aussprache, wie gesagt, des Jüdischen und noch mehr des Hebräischen. Als die russischen Juden damals ins Land kamen, wurden sie im Hinblick darauf, daß sie sich so vielfach über die Äußerlichkeiten der jüdischen Gesetzgebung hinwegsetzten, daß sie europäisch gekleidet gingen, am Sabbath Zigaretten rauchten und dennoch als fromme Juden anerkannt sein wollten, von den polnischen Juden als Epikuräer gebrandmarkt und geradezu als Gojim verurteilt.

Die Verschiedenheit saß freilich gerade zwischen polnischen und litauischen Juden noch viel tiefer, und es ist kein Zufall, daß hier der in Jahrhunderten gewachsene Gegensatz zwischen polnischem und litauischem Judentum — jetzt Litauen im eigentlichen politisch-geographischen Sinne — mit voller Wucht zur Geltung kam. Die polnischen Juden haben den äußerlichen Gegensatz gegenüber allen aus Rußland gekommenen und in der Tat mit merklich russischem Gepräge auftretenden Volksgenossen empfunden. Gekennzeichnet haben sie aber diesen Gegensatz, indem sie diesen Volksgenossen unterschiedslos nach jenem Teil ihres Volkes den Namen gaben, zu dem sie durch eine Jahrhunderte lange bei beiden Teilen eigenartige Entwicklung in einen nicht nur äußeren, sondern auch inneren Gegensatz gekommen waren. Es ist dabei wie ein Witz der Weltgeschichte, daß der innere geistige Gegensatz, den die polnischen Juden gegenüber den litauischen fühlen, fast noch mehr zwischen den letztgenannten und den wolhynischen und südrussischen klafft, und daß diese nun doch auch mit den litauischen unter dem Sammelnamen der Litwaken sich abfinden müssen.

Die litauischen Juden haben seit Jahrhunderten eine Sonderstellung unter allen Ostjunden eingenommen: sie waren von langer Zeit her die hervorragendsten Träger des geistig-wissenschaftlichen, insbesondere religions-philosophischen Lebens. Wilna, diese Hochburg des Rabbinismus, auf die gewissermaßen die Tradition der talmudischen Wissenschaftspflege von den sefardischen und deutschen Juden übergegangen war, hat diese Tradition, an der infolge der staatlichen Einheit früher auch Polen einen gewissen Anteil hatte, für sich zu erhalten gewußt. Freilich wird das Erklärungsbedürfnis gegenüber dieser Gegensätzlichkeit mit der Feststellung einer historischen Tradition für eine bis in die untersten Schichten des Volkes eingedrungene gelernte Religiosität nicht befriedigt, und es drängt sich namentlich bei nur leisem soziologischen Interesse die Frage auf, weshalb gerade in Litauen der Rabbinismus so fest verankert ist, weshalb das Judentum in Litauen, das doch so lange unter gleichen Herrschaftsverhältnissen wie das polnische gelebt hatte, dieses so völlig andere Gepräge gewinnen konnte. Es liegt die Frage zu nahe, wie es gekommen sein mag, daß sich in Polen die Einflüsse dieses gelehrten Religionswesens

so völlig verflüchtigen konnten, wenn sie jemals da waren. Und diese Frage ist um so berechtigter, als doch über Litauen wie über Polen in der Mitte des 17. Jahrhunderts mit dem Kosakenaufstande, mit der schwedischen Invasion und dem Haidamakenaufstande ein Elend hereingebrochen war, das das geistige Leben so völlig zum Ersticken brachte, daß im letzten Drittel des Jahrhunderts ein vollständiger Neuaufbau notwendig wurde und gerade in Litauen auch tatsächlich erfolgte.

Die abgrundtiefe Verschiedenheit, die sich also im Laufe der Zeiten hinsichtlich des Geisteslebens zwischen dem litauischen und dem polnischen Judentum ausgebildet hatte, läßt sich gar nicht mit grelleren Farben malen, als es durch die Verschiedenheit des religiösen Lebens geschehen ist. Die vom Rabbi Israel Ben Elieser Baalschem-Tow (Bescht) ausgehende mächtige Woge einer mystischen Gestaltung des jüdischen Religionslebens, die in Polen und Wolhynien, auch in Südrußland die Judenheit mit sich riß, ist an den festgefügten Steinquadern des litauischen Rabbinismus fast wirkungslos abgeprallt, und ich meine, der Soziologe kann darüber nicht hinweggehen, daß man es mit Verschiedenheiten in den völkerpsychologischen Grundtatsachen zu tun haben muß. Auf sie ist es zurückzuführen, daß das polnische Judentum vom Chassidismus erfüllt und so nachhaltig in ihm gefesselt geblieben ist, während die litauischen Juden Träger einer gelernten Orthodoxie geblieben und Führer in der Haskalah geworden sind. Es ist wohl nicht ganz von der Hand zu weisen, daß auch die Kraft der Persönlichkeit hier ziemlich entscheidend mitgespielt haben mag. Es war gewiß von großer Bedeutung, daß aus den Kreisen des litauischen Judentums nach dem ungeheuren Erfolg der starken Persönlichkeit des Bescht eine kaum minder starke in dem großen Wilnaer Gaon Rabbi Elijahu bald darauf entgegentrat, der den Bannstrahl auf den Chassidismus schleuderte. Allein schon die Tatsache, daß der Chassidismus in Litauen nur in einer schwächeren Abart und beeinflußt durch den im litauischen Volk lebenden Rationalismus Eingang finden konnte, weist auf das Vorhandensein anderer entscheidender Kräfte hin[3]).

Es ist nicht hier der Platz, zu untersuchen, ob es richtig ist, wenn behauptet wird, daß die Kargheit der Natur die natürliche Armut des Landes dem litauischen Volk und also auch dem litauischen Judentum ein anderes Seelenleben aufgezwungen habe als das reichere

[3]) Die Tatsache, daß der Chassidismus sich nur in der Form des Chabadismus mit einer vollen Anerkennung der Notwendigkeit einer gewissen Bildung und Talmudpflege einzunisten vermocht hat, darf wohl, wenn auch nicht als Beweis, so doch als Stütze für die Annahme angesehen werden, daß auch ohne die starke Persönlichkeit des Rabbi Elijahu Gaon von Wilna die Flutwelle des Chassidismus in Litauen einen starken Damm gefunden haben würde, der tiefer gegründet war als in dem doch nur vorübergehenden Einfluß einer Persönlichkeit auf ihre Zeitgenossen, eben die durch Jahrhunderte gepflegte Bildungstradition, die immer ein Hemmnis für den Sieg der Mystik bilden wird.

polnische Land seinen Bewohnern, und wenn geltend gemacht wird, daß die Auslebung in mystischen Religionsgebräuchen und Religionsübungen bei den polnischen, wolhynischen und südrussischen Juden eine ebenso begreifliche Erscheinung sei wie der starre die Religion beherrschende Rationalismus bei den litauischen Juden, der sowohl den Glanz des talmudischen Scharfsinns in den oberen Schichten dieses Volksteiles als auch allenthalben die Widerstandskraft gegen jene sektirerische Religionsgestaltung der Chassidim zu zeitigen vermocht hat, die ohne eine gewisse Feindseligkeit gegen Bildung und Gelehrtenarbeit kaum zu denken ist.

Der Gegensatz zwischen polnischen und litauischen Juden ist für jenen, der Gelegenheit hat, sie miteinander zu vergleichen, deutlich genug wahrnehmbar. Die typische Verschiedenheit tritt beinahe immer nach kurzem Gedankenaustausch als ein das Individuum charakterisierendes Merkmal in die Erscheinung.

Es ist auch kein Zufall, daß man gerade in geistigen Berufen, insbesondere unter den Chederlehrern in Polen auffallend oft Litwaken, und zwar wirklich Litauer findet. Mit einiger Vorsicht möchte ich den Eindruck in dem Sinne fassen, daß der Litwake das scharfsinnigere, geistig regsamere Element ist. Ich möchte das nicht in dem Sinne verstanden wissen, daß das polnische Judentum heute noch geistigen Interessen ferner steht, aber einmal muß da festgestellt werden, daß in nennenswertem Umfange literarische Betätigung im polnischen Judentum sich viel später als in Litauen entwickelt hat und weiter, daß es nur eigentlich das Gebiet der schönen Literatur ist, auf dem diese Betätigung zutage getreten ist. Es mögen immerhin auch Ausnahmen nachweisbar sein. Ich kenne die jüdische Literatur und sonstige Kunstbetätigung viel zu wenig, als daß ich mir ein abschließendes Urteil erlauben möchte, aber die Weichheit, die ganz ausgesprochen stärkere Heißblütigkeit, der wenn auch einseitige und nach unseren Begriffen wohl poesielose Phantasiereichtum, der, wie kluge Beobachter meinen, in der Natur des polnischen Landes, also in geo-psychischen Zusammenhängen wenigstens eine Wurzel haben dürfte, all das, was die ungeheuer gesteigerte Orgiastik in der mystischen Ausgestaltung der Religionspflege erklärlich macht: alle diese Eigentümlichkeiten lassen es so selbstverständlich erscheinen, daß der polnische Jude nur allzu leicht in einen Gegensatz zum Talmudstudium sich hineingelebt hat, und daß ihm die ins Ekstatische gehende Rebbeverehrung, diese Verehrung des „Übermenschen des Chassidismus“ ein der polnisch-jüdischen Volksseele weit besser entsprechender Ersatz für jene Gelehrsamkeit ist. Der Chassidismus ist im polnischen Judentum nicht nur heimischer als irgend sonstwo — vielleicht Wolhynien ausgenommen — er ist vor allem auch aktiv und aggressiv, gewiß aggressiver als in Wolhynien, Podolien und Südrußland und hat in Polen bis vor kurzem eine ganz andere Widerstandskraft gegen die „Gefahr“ weltlicher Bildung und europäischer Zivilisation gezeigt als in Rußland. Orthodoxie ist es, womit man in Polen wie in Litauen

zu tun hat, nur ist sie auch in der breiten Masse, wie gesagt, hier eine gelernte, dort eine ungelernte.

Erst in den letzten Jahren beginnt eine junge Generation unter den polnischen Juden gleichfalls wissenschaftlich-literarisch in nennenswertem Umfange im Geiste der Tradition des talmudischen Judentums tätig zu werden.

Fast möchte man — so falsch das auch historisch und ethnologisch wäre — versucht sein, von zwei Volksstämmen zu reden, denn diese Verschiedenheit, dieses Sichauseinanderentwickeln ist begreiflicherweise auch an dem privaten Leben nicht spurlos vorübergegangen.

Leute, die die Eigenart des litauischen und polnischen Judentums kennen, versichern, daß die Verschiedenartigkeit in der Stellung der Frau bei beiden Volksteilen etwas von der völkerpsychologischen Verschiedenheit spiegelt. In Polen ist das Eingreifen der jüdischen Frau in das Geschäftsleben viel allgemeiner verbreitet als in Litauen. Es wird im Verkehrsleben deutlich wahrnehmbar, was Horodezky schon als kennzeichnend für das Gemeinschaftsleben der Chassidim erklärte, daß diese Religionsrichtung im Gegensatz zum Rabbinismus die Frau emanzipiert habe. Es hat den Anschein, als würde das starke Gemeinschaftsgefühl, das durch den Chassidismus im Rahmen eines bestimmten Rebbeanhanges großgezogen wird, eben durch diesen auch konsumiert, und es scheine, als wurde infolgedessen die weitgehende Bindung des Individuums durch den Rebbeismus nur auf Kosten der Kraft des Gemeinschaftsgefühls für den natürlichen Verband der Familie erreicht werden könnten [4]). Soziologisch wäre das wohl sehr erklärlich. Und deshalb bedarf es wohl kaum jener anderen Erklärung, die man so oft hört, daß das starke Eingreifen der Frau in das Erwerbsleben mit der Inanspruchnahme des Mannes durch das religiöse Leben zu deuten sei. Denn daß diese Erklärung eine Verschiedenheit zwischen polnischem und litauischem Leben zu begründen vermag, ist jedenfalls nicht allgemein zuzugeben. Wohl bringt der männliche polnische Jude so viele Stunden des Tages im Bet-Hamidrasch oder beim Rebbe zu, wirklich lungernd, ohne irgendeine Arbeit zu leisten, aber auch, ohne sich wirklich während der ganzen Zeit eigentlich religiös zu betätigen. Vom litauischen Juden dagegen gilt jedenfalls, daß er wohl auch immer „lernt", — daß er sich also wirklich religiös beschäftigt,

[4]) Auf die Bedeutung und Wirkung des chassidischen Gemeinschaftslebens läßt sich auch aus anderen Erscheinungen schließen. Kenner der Verhältnisse berichten übereinstimmend die so häufige Beobachtung, daß der Chassid, sobald er in eine andere Umgebung, und damit aus dem Wirkungsbereich seines Rebbe-Kreises herauskommt und religiös isoliert lebt, dem Chassidismus verloren geht. Es ist der Geist von Brüderschaftsgemeinden, die, wenn sie auch nicht kommunistisch leben, doch eine den ganzen Menschen in Anspruch nehmende Bindung darstellen, und es ist nicht nur die Beeinträchtigung der Familiengemeinschaft damit zu erklären, sondern in derselben Richtung wird sich auch die Erklärung der reichlich feststellbaren Tatsache bewegen müssen, daß das allgemeine jüdische Solidaritätsgefühl bei den Chassidim gelitten habe.

daß er, soviel er nur kann, bei seinen Büchern steckt, aber es muß von ihm hinzugefügt werden, daß er hierdurch sich dem Erwerb nicht abwendig machen läßt, sondern zumeist ein fleißiger Handwerker ist, worauf sofort noch zurückzukommen ist.

In neuerer Zeit kommt allerdings für die finanziell besser gestellte Schicht der polnischen Judenschaft hinzu, daß die Töchter keine andere Bildungsmöglichkeit haben als die polnische Schule und daß diese bald an irgendeinen jüdischen Geschäftsmann verheiratete Frau ihre größere Gewandtheit in der polnischen Sprache für den Verkehr mit Kunden, namentlich im Detailgeschäft, verwerten muß.

Seltsam müßte es erscheinen, wenn zu dieser Verschiedenwerdung nicht auch wirtschaftliche Gründe beigetragen haben sollten. Unmittelbar vor dem Kriege bot die starke Industrialisierung Polens, der doch ein wesentlich schwächeres Maß in Litauen gegenüberstand, genügend Anlaß, einen solchen Zusammenhang materialistischer Natur anzunehmen. Allein es wird sich wohl schwerlich gerade diese Richtung der Kausalität exakt beweisen lassen, daß etwa jene Industrialisierung die psychologische Verschiedenheit der beiden Teile der Ostjuden gefördert habe, und es gibt jedenfalls auch Anhaltspunkte dafür, daß der Zusammenhang eher umgekehrt zu suchen ist. Leider liegen nur unzulängliche statistische Materialien vor, um einen solchen Beweis zu führen. Der von der Jewish Colonization Association herausgegebene „Recueil de materiaux sur la situation économique des Israélites de Russie" liefert aber immerhin genügend Material für den Nachweis, daß die Handwerkertätigkeit in den 90 er Jahren in Litauen doch merklich größere Bedeutung für die dortige Judenschaft hatte, als dies in Polen der Fall war. Nach den „Annalen" des Gouvernements Grodno waren 1897 unter den Handwerksmeistern dieses Gouvernements gezählt: 16 620 Christen, 26 515 Juden, 106 Muselmanen. Es waren also 61,32 v. H. aller Handwerksmeister Juden, obgleich unter der rund 1½ Million zählenden Gesamtbevölkerung nur 281 303 Juden, also nur 19 v. H. gezählt wurden. Leider stehen genau korrespondierende Ziffern für Polen nicht zur Verfügung. Aber nach derselben Statistik des Recueil der ICA stellt sich der Anteil der kleinen Handwerker an der jüdischen Gesamtbevölkerung Polens nur auf 10,8, darunter in Warschau sogar nur 7,5, während die entsprechenden Ziffern für die drei litauischen Gouvernements sind: Kowno 11,8, Wilna 13,6, Grodno 18,5 v. H. Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß bis in die 90 er Jahre die Judenschaft in Polen mehr als in Litauen so ganz überwiegend im Handel sich ihren Erwerb suchte.

Nur mit großer Vorsicht möchte ich auch die Meinung verzeichnen, daß es für das Großstadtjudentum Polens typischer als für das übrige Ostjudentum sei, daß seine Massen so weitgehend proletarisiert sind. Wenn es richtig ist, daß die Klassengegensätze hier schärfer als anderswo innerhalb des Judentums zur Entwicklung gekommen sind, so wäre auch dafür die Erklärung durchaus nicht von der Hand zu weisen, daß eine der Wurzeln dieser Entwicklung in der völkischen Eigenart des polnischen Judentums zu suchen sein mag, und es würde

durchaus nicht gegen diesen Zusammenhang sprechen, daß unter den litauischen jüdischen Arbeitern früher und energischer als in Polen sozialistische Ideen Boden gewonnen haben. Es entspräche das ja nur dem Überwiegen des Rationalismus. Gewiß richtig ist es aber, daß die überlegene geistige Regsamkeit unter den russischen Juden zu einer allgemeineren Anteilnahme an politischen Problemen geführt hat. Nicht nur die großen Massen der Chassidim, der sozial mittleren Berufsstände, auch die proletarischen Massen des polnischen Judentums sind bei Ausbruch des Krieges noch überwiegend gleichgültig, ja geradezu unreif und natürlich auch undiszipliniert gewesen, und das macht sich auch zurzeit noch geltend, den Juden sehr zum Nachteil, wie z. B. bei den Gemeindewahlen, die 1916 und 1917 unter der deutschen Verwaltung in Polen stattgefunden haben.

(Schluß folgt.)

Der Jude in Karl Marx.

Von Dr. Gustav Mayer, Zehlendorf.

Karl Marx entstammte von väterlicher wie von mütterlicher Seite alten Rabbinergeschlechtern. Der Großvater väterlicherseits Mordechai oder Marx aus dem Stamme Levi war Rabbiner in Trier gewesen. Später bekleidete dort sein ältester Sohn Samuel die gleiche Würde. Dessen Sohn Moses wurde Rabbiner in Gleiwitz. So treu dieser ältere Zweig der Familie dem Glauben der Väter anhing, so völlig wandte ein jüngerer sich von diesem Glauben ab. Der zweite Sohn des alten Mordechai Hirschel oder Heinrich, mit einer holländischen Jüdin einer geborenen Preßburg verheiratet, Rechtsanwalt später Justizrat in Trier, trat 1824 mit Frau und Kindern zum Protestantismus über. Als dies geschah, zählte Karl Marx, dessen hunderster Geburtstag am 5. Mai begangen wird, erst sechs Jahre. So kam es, daß die seelischen und geistigen Schätze des Judentums für sein Auge abseits liegen blieben; er lernte sie nicht kennen und so verkannte er sie.

Um zu entscheiden, wie viel oder wie wenig an der Persönlichkeit und an dem Lebenswerk eines Denkers seine Abstammung erkläre, vergewissert man sich zuerst, wie er selbst darüber geurteilt haben mag. Aber weder öffentlich noch in uns bekannt gewordenen Briefen oder Gesprächen hat sich über diesen Punkt der Mann geäußert, der dem Meyerschen Konservationslexikon, das ihn um biographische Angaben ersuchte, nicht einmal antwortete, weil es seiner Natur widersprach, sich mit der eigenen Person zu befassen. Und wie hätte er sie gar öffentlich analysieren sollen, wo ihm, dem Verkünder einer streng ökonomischen Geschichtsauffassung, die einzelne Person im Lebensprozeß der Menschheit so wenig bedeutete? Auch lag die Frage nach dem Einfluß des Bluts seiner Generation noch ziemlich fern. Sie unterschätzte in der Regel diesen Einfluß ebenso sehr wie die heutige ihn überschätzt. Aus dem Auge lassen darf ihn der Historiker nicht, dem

es gilt, eine geistige Persönlichkeit zu erklären oder ihr Charakterbild zu zeichnen, aber er sollte sich stets bewußt bleiben, daß für „Blutuntersuchungen“ von dieser Art das wissenschaftliche Handwerkszeug, das eine exakte Forschung gestattete, uns gegenwärtig noch fehlt.

Wagen wir mit diesem Vorbehalt einige bescheiden gemeinte Äußerungen über das Jüdische in der geschichtlichen Erscheinung Marx, so treten wir nicht an das Bewußte sondern an das Unbewußte in ihm ragend heran. Wir dürfen uns also nicht durch das beeinflussen lassen, was er selbst über die Judenfrage ausgesagt hat. Er hat sich bekanntlich nur ein einziges Mal mit dieser Frage befaßt, er war damals 25 Jahre alt. Aber selbst da wird sie ihm, den ja das Individuum, ob Einzelner, ob Volk, kalt ließ, nur zum Vehikel für in allgemeinere Sphären hinausstrebende Gedanken. Auf weiten Seiten seiner Abhandlung „Zur Judenfrage“ sucht man vergebens selbst nach den Worten Jude oder Judentum. Nicht aus Interesse am Gegenstand setzte er sich mit den Gedankengängen auseinander, in denen Bruno Bauer, vor kurzem noch sein Waffengefährte, das eben in Deutschland der Lösung entgegenreifende Problem der Judenemanzipation behandelt hatte. Ihn trieb dazu nur das Verlangen, auch an diesem Stoff wie an anderen die Überlegenheit seiner neuen materialistischen Betrachtungsart über die ideologische Problemstellung der Junghegelianer zu erweisen. Gedanklich wie stofflich steckt in den beiden Schriften Bauers, was die Judenfrage selbst betrifft, sehr viel mehr als in der unvergleichlich genialeren Abhandlung Marxens. Bauer berührt doch wenigstens das wirkliche Problem: Die Juden, sagt er, seien gedrückt worden, weil sie sich durch die Zähigkeit, mit der sie an ihrer Nationalität festgehalten haben, der Geschichte, die Entwicklung wolle, in den Weg gestellt hätten. Für Marx aber ist die Judenemanzipation nur ein Demonstrationsmittel, an dem er zeigen kann, wie unzulänglich jede bloß politische Emanzipation bleiben müsse. Am meisten tadelt er, daß Bauer die Judenemanzipation nicht als eine gesellschaftliche sondern als eine religiöse Frage behandle und so wirft er ihm vor, daß er bei solchem Verfahren nur den „Sabbatjuden“ und nicht den „Alltagsjuden“ berücksichtige. Franz Mehring hat es als ein „wertvolles Erbe“ bezeichnet, daß Marx schon durch die Erziehung von „aller jüdischen Befangenheit“ frei geworden wäre. Man darf ihm soweit zustimmen, als er damit historisch feststellen will, daß kein deutscher Politiker jüdischen Bluts im neunzehnten Jahrhundert sich so vollständig „assimiliert“ gefühlt habe wie der Schöpfer der Internationale. Aber auch die Kehrseite der Medaille darf, zum mindesten in unserem Zusammenhang, nicht übersehen werden. Würde nämlich Marx noch irgendein Gefühlsrudiment mit seiner jüdischen Vergangenheit verbunden haben, so hätte er niemals den durch äußere Umstände verkrüppelten Ghettojuden für den einzigen „wirklichen Juden“ erklären können, so hätte er nicht in der jüdischen Religion, die doch um Jahrtausende älter ist als der jüdische Schacher, nur einen Niederschlag des letzteren erblickt. Aber noch handhabte seine Entdeckerfreude die neue materialistische Forschungsweise so unwählerisch, daß ihr jeder Stoff gut dünkte, um deren Vor-

trefflichkeit ins Licht zu setzen. Marx weigerte sich also, das „Geheimnis des Juden“ in seiner Religion zu finden, das Geheimnis der Religion enthüllte sich ihm umgekehrt im „wirklichen Juden“. Dieweil ihm aber der „wirkliche Jude“, wie wir schon sahen, mit dem „Schacherjuden“ identisch ist, so folgert er: „Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf . . . Die chimärische Nationalität des Juden ist die Nationalität des Kaufmanns, überhaupt des Geldmenschen.“ Weil der Sozialist Marx das Gattungswesen im Menschen erlösen will, sieht er im Schacher „den höchsten praktischen Ausdruck der menschlichen Selbstentfremdung“. Im Judentum aber erblickt er schlechthin das Symbol des Schachers. So schüttet er das Kind mit dem Bade aus und gelangt zur Verwerfung des Judentums. Die Emanzipation des Juden, sagt er, sei die Emanzipation der Menschheit vom Judentum. Wie arm an geschichtlichem Verständnis und psychologischer Einsicht erscheint doch die bloße Antithese „wirklicher Jude“ und „Sabbatjude“, über die Marx, da das stoffliche Interesse ihm fehlt, nicht hinausgelangt, neben der tiefsinnigen Synthese, in die sich bei Heine in der Prinzessin Sabbat der Widerspruch zwischen dem Schacherjuden und dem Sabbatjuden auflöst! Ungerechter und einseitiger als Marx hat kein Fremdblütiger jemals über das Judentum abgeurteilt. Die jüdische Nationalität ist ihm eine Chimäre, die Religion erblickt er in einem Hohlspiegel; was er berücksichtigt, ist nur die zeitliche, durch besondere Ursachen bedingte, also schnellem Wechsel unterworfene ökonomische und soziale Erscheinungsform eines noch aus weit tieferen Wurzeln erwachsenen geschichtlichen Organismus. Und selbst auf ökonomischem und sozialem Gebiet nimmt er einen Teil für das Ganze; nur so gelangt er zu der karikaturalen Auffassung, die wir bei ihm kennen lernten.

Marx verkannte, daß ein Lebewesen wie das Judentum, bei dem man nach Jahrtausenden zählt, selbst dann noch nicht tot gewesen wäre, wenn es, gesunder Entfaltungsmöglichkeiten beraubt, ein paar Jahrhunderte hindurch sein tiefstes Wort verschwiegen oder nur mit entstellter, heiserer Stimme ausgesprochen haben würde. Das verkannte Marx, obgleich gerade in ihm, ihm selbst freilich unbewußt, jene Urkraft des Judentums, die diesem seinen hohen Rang in der Geschichte der Menschheit sichert, zu neuen Zielen ungestüm sich emporreckte. Oder entstammte die unheimliche Flamme, die Tat und Gedanken bei ihm in Bewegung setzte, etwa nicht der vulkanischen Tiefe der gleichen uralten Erdschicht, die früheren Jahrtausenden neue religiöse und soziale Werte zugeschleudert hatte? Alle, die Marx bekämpfte — und wen bekämpfte er nicht? — schalten den verbohrten Fanatismus, mit dem dieser einzelne Mann, unbekümmert darum, daß fast noch niemand auf ihn hören wollte, sich zu einem einzigen Gedanken bekannte und über seine unbegreifliche Besessenheit, der an der Sieghaftigkeit dieses einzigen Gedankens niemals, auch nicht nach der Niederlage, ein Zweifel kam. Wo anders hat solche starre Gläubigkeit, die den Zeitgenossen lächerlich, der Nachwelt erhaben vorkommt, ihre Vorbilder als bei den Propheten Israels und Judas?

Vor einer Reihe von Jahren hat ein instinktloser Professor Marx als einen „Wertnihilisten" entlarven wollen. Wer nicht am Äußerlichen klebt, sondern die Kraft der Urflamme spürt, die das ganze Lebenswerk dieses Kämpfers und Denkers erst zur Einheit schmiedet, dem braucht nicht bewiesen zu werden, daß wir in Marx einen echten Gläubigen vor uns haben, der wie ein Nachtwandler zusammengebrochen wäre, wenn die Stimme des Zweifels je hätte zu ihm dringen können. Er besaß den Glauben an die Aufwärtsentwicklung der Menschheit, den Glauben, der in den alten Propheten zum erstenmal zu Worte gekommen war. Das „Bestehende zu verklären" war in Marxens Augen „eine deutsche Mode", von der er sich frei wußte, und wie verhöhnte er die „Realpolitiker", die nur das nächst vor der Nase liegende Interesse als „Realität" begriffen! Die bestehende Gesellschaft, man weiß es, verurteilte der Verfasser des „Kapital" in Grund und Boden; um so stärker erfüllte ihn der Glaube, den er selbst freilich für eine Erkenntnis hielt, daß diese verkommene Gesellschaft mit immanenter Kraft eine andere bessere Gesellschaft erzeugen werde. Und deren Geburtswehen hoffte er abzukürzen und zu mildern, indem er ihr ihr ökonomisches Bewegungsgesetz enthüllte. Nun erscheint Marx zwar in seinem wissenschaftlichen Oeuvre als konsequenter Intellektualist. Weil er seinen Glauben für Erkenntnis nimmt, tritt er nur als ein Erkennender an den Stoff heran, weil er gewiß ist, daß die Zukunft sein Ideal verwirklichen muß, will er die Menschheit zu seinen Ideen nicht überreden, sondern sie überzeugen, verschmäht er es, sein Ethos frei ausströmen zu lassen, setzt er dem Propheten die Gelehrtenbrille auf. Aber wem der Schein das Wesen nicht verbirgt, der verspürt in dem unruhvollen Trieb nach Erlösung der darbenden Menschheit, der ihn beherrscht, das pulsende Blut jener Gewaltigen, die auszogen, „den Elenden frohe Botschaft zu bringen" und „den Gefangenen Freilassung anzukündigen", die den Mühseligen und Beladenen zuriefen: „Ich bin Gott und außer mir gibt es keinen Erretter" und den Armen: „Pfade, die sie nicht kannten, will ich sie betreten lassen. Ich wandle die Dunkelheit vor ihnen her ins Licht."

Die Emanzipation des Menschen vom Elend durch die Aufhebung des Proletariats: dieser echt prophetische Gedanke beseelt Marx. Wie Jesajah dem König Ahas und seinem Reich, so weissagt er der Herrschaft des Frühkapitalismus, der ebenso erbarmungslos wie der alte Molochdienst die Kinder hinschlachtete, den Untergang. Aber während die Propheten die schwarzen Wolken des sich türmenden Verhängnisses zeitweise zu verjagen und mit dichterischem Schwung eine lichtere Zukunft auszumalen vermochten, erschöpft Marx, weil er von keinem Gott sondern nur von den Entrechteten selbst das Heil erwartet, sich ganz darin, für den weiten von heißen Kämpfen erfüllten Weg, der zum Ziele führt, den Feldzugsplan zu zeichnen und die Kämpfer zu lehren, sich ihrer Waffen zu bedienen. So bleibt er der Prophet des Klassenkampfes, und es ist ihm nicht gegeben, mit glühenden Worten auch die Zeit auszumalen, wo die Spieße zu Winzermessern und die Schwerter zu Karsten umgeschmiedet werden können. Unter den scheinbar kalten

Quadern seines Gedankenbaues versteckt sich das prophetische Gefühl, das aus der Ewigkeit zur Ewigkeit strebt und am Vergänglichen nicht haftet. Doch mochte sein erdenschwerer Glaube ihm die seligen Töne eines Jesajah und Michah versagen, an das kommende Reich glaubte er dennoch mit Inbrunst.

Mit dem Geist einer Richtung verfallen, die alle überirdischen Gewalten für immer überwunden, weil ihrer Erdgeborenheit überführt zu haben wähnte, war Marx, ohne daß sein eigenes Gefühl davon wußte, in seinem tiefsten Ich ein Jude aus dem Saft der Propheten.

Der Sinn der „Vergeistigung"

Palästinismus und Zionismus

Von Nachum Goldmann, Berlin

Die Ausführungen von Heinrich Margulies im Heft 12 dieser Zeitschrift „Wege und Irrwege" erfordern eine Erwiderung. Den Grundgedanken des Aufsatzes bildet die Scheidung zweier Tendenzen innerhalb des Zionismus der letzten Jahre, die M. die „Verweltlichung" und „Vergeistigung" nennt; in der Charakterisierung dieser Richtungen gibt er infolge falscher Ausgangspunkte der Betrachtung ein so mißverständliches Bild des zugrunde liegenden Problems, daß eine Klarstellung not tut. Diese vorzunehmen sei der Zweck der folgenden Zeilen. Sie wollen alles andere als polemisieren. Bei dem Ganzen geht es nicht um Fragen der verstandsmäßigen Richtigkeit, bei denen ein logischer Beweis möglich ist, sondern um innere, sittliche Wertungen. Was scheidet, sind nicht Ansichten, sondern W e r t g e f ü h l e. Wo aber Wertgefühle trennen, ist Polemik unfruchtbar. Denn Werte können nicht bewiesen, sondern lediglich gefühlt werden.

Wie sehr die zugrunde liegende Frage eine solche des inneren Wertgefühls ist, zeigt schon die Bezeichnung der beiden Tendenzen durch M. Er nennt sie „Verweltlichung" und „Vergeistigung", und schon an diesem Ausgangspunkt setzt die Scheidung der Geister ein, setzt die für mein Gefühl falsche und ungerechte Betrachtungsweise ein. Verweltlichung und Vergeistigung? Welch irrige, unernste, „bürgerliche" Vorstellung vom Wesen des „Geistes" liegt doch der Konstruktion einer solchen Gegensätzlichkeit überhaupt zugrunde? Für den wahrhaft „Vergeistigten" ist Geist nicht als Gegensatz zur Welt, sondern als in wesensnotwendiger Verbundenheit ihr korrelativ gedacht; für ihn ist der eigentliche und höchste Sinn des Geistes, die Welt zu formen und umzugestalten, Welt zu werden. Vergeistigung ohne Verweltlichung ist ihres Sinnes beraubt, ist unernst, ist Luxus und Spiel, ist fast Sünde; Verweltlichung ohne Vergeistigung aber ist schlechthin sinnlos, ist Untreue am Sinn des Daseins, ist wahrhafte Sünde. Nicht „Vergeistigung" und „Verweltlichung" scheidet die beiden Strömungen im Zionismus; was trennt, ist der Glaube an die revolutionierende Macht und Aufgabe des Geistes, die Welt zu vergeistigen, an die Ver-

pflichtung der Welt, den Geist zu verweltlichen. Den diesem Glauben Lebenden stehen jene Ungläubigen gegenüber, die in tiefem Respekt vor den sogenannten „Tatsachen“ und der „Realität der Dinge“, in einem unwürdigen Götzendienst vor dem Idol „Fortschritt“ nicht stark genug sind, an die Verweltlichung des Geistes zu glauben, sie zu fordern, sie zu verwirklichen, und damit den „Geist“ außerhalb der „Welt“ stellen, wie brave Bürger ihre schönsten Schmucksachen in Glaskästen verschließen, sie ab und zu ehrfurchtsvoll bewundernd, unwissend darum, daß das schönste Juwel nicht zu schön ist, um den Alltag damit zu schmücken.

„Hinter den Mauern des Klosters“ schreibt M., „kann man die Dekrete des diktatorischen Geistes verwirklichen. „Hinter den Mauern des Klosters“ — der alte bourgeoise Standpunkt des „praktischen“ Menschen, der den Geist hinter Klostermauern verbannt und vor lauter Respekt vor der Realität sich in Wahrheit schlimmer, heilloser an ihr vergeht als der unpraktischste Ideologe, indem er sie ihres höchsten Wertes, ihres wahrhaften Sinnes — des Geistes, der Möglichkeit ihrer Vergeistigung — beraubt. Stets sind es die „Weltlichen“ dieser Art, die die Welt arm und finster und traurig machen, diese „Realisten“, die vor allzu großer Angst, die Realität durch den Geist vergewaltigen zu lassen, sie zur Hölle machen (die höchstens durch die Anwendung der „modernsten Gesichtspunkte des Sozialismus und der Sozialpolitik, soweit diese schon zeitgemäß sind“ gemildert wird); die alte ewige Tragikomödie der blind Vernarrten, die mit ihrer blinden Liebe dem geliebten Wesen schädlicher sind als seine stärksten Hasser!

Denn so liegt es doch in Wahrheit: wir, die „Vergeistigten“, sind die wahrhaft „Verweltlichten“, die die Welt besser Liebenden, mit jener Liebe, die hell und sehend macht, die starken Willens versucht, die Mängel des Geliebten zu überwinden, die Verirrungen der Welt durch umgestaltende Aktivität zu bekämpfen. Der hat nichts vom Geist begriffen, der ihn in Gegensatz zur Welt stellt, der nicht sieht, fühlt, erlebt, daß die Welt die ewige und einzige Geliebte des Geistes ist, der er immerzu und ewigdar die Treue bewahrt, derer er bedarf, um seinen Sinn zu erfüllen, weil er nur in ihr die Erlösung findet: die Erlösung, die da heißt, verwirklicht zu werden.

Nur weil M. dieses innerste Wesen des Geistes nicht sieht, kann er gegen die „Vergeistigung“ Vorwürfe erheben, ihr Tendenzen andichten, die nur bei jenen Götzendienern einer toten, mumienhaften Intellektualität zu Recht bestehen, die einen starr und sinnlos gewordenen „Geist“ gleich einer Sphinx irgendwo in den Weltenraum postieren, aller Wirklichkeit abgewandt. Die Vergeistigung „verneint alles Politische“, erklärt M.; aber ganz im Gegenteil: so sehr bejaht sie es, so sehr glaubt sie an das große Recht und den hohen Sinn des Politischen, daß sie es dieses seines Sinnes würdig machen will, es befreien und reinigen von all dem Schmutz und der Verirrung, die es in seiner heutigen Form der „Realpolitik“ angenommen hat. Diese Form verneinen — und auch dies nicht in tatenloser Passivität, sondern in reformierender Aktivität tun — heißt dies, das Politische

als solches verneinen? In seinem Recht und Sinn als Aufgabe und Kunst des Geistes, die Beziehung zwischen den Völkern und Staaten der Erde zu regeln, umfassender gesagt: die Verteilung der Erde unter die Menschen vorzunehmen und immer neu zu regeln. Kennt M. nur jene schlechte Form der Bejahung, die das Bejahte mit allen Mängeln und Fehlern kritiklos hinnimmt, und sieht er nicht vielmehr den Sinn einer bejahenden Beziehung in der Verpflichtung, das Bejahte zur Erfüllung seiner besten Möglichkeit zu bringen?

Noch tiefgehender wird diese falsche Auffassung der Vergeistigung durch M. in seiner Darstellung ihrer Stellungnahme zum Machtbegriff. „Buber", behauptet er, „erklärt, im Judentum den Gegensatz zum Begriff Macht überhaupt zu sehen". Ich wüßte nicht, wo Buber dies in seinen Schriften oder Reden je getan hätte; ich wüßte nicht, wie er es konsequenterweise je hätte tun können. Wie könnte einer, der unermüdlich und eindringlich wie Buber den Sinn des Geistes als in der Aufgabe seiner Verwirklichung bestehend proklamiert, die Machtidee ablehnen, ohne die Geist nie Wirklichkeit werden kann? [1]) Macht, dies bedeutet doch wohl die Fähigkeit, das Gewollte zu „vermögen", die Kraft, das Proklamierte in Wirklichkeit umzusetzen, die Kunst, die Realität dahin zu bringen, sich den ihr gestellten Geboten zu fügen. M. selbst zitiert Bubers Wort von der „Diktatur des schöpferischen Geistes", zitiert es und sieht nicht, daß es wohl keine radikalere Anerkennung und Bejahung der Machtidee geben kann als durch das Postulat einer solchen „Diktatur". Auch hier versteht er scheinbar nicht, wie man etwas gläubig bejahen kann, ohne all seine realen zeitlichen Ausdrucksformen zu billigen. Die Machtidee äußert sich heute in ihrer häufigsten Erscheinung in der schlechten und schädlichen Form der Gewalt. Diese Form lehnt Buber, lehnt die „Vergeistigung" allerdings ab; damit aber noch keinesfalls die Machtidee überhaupt, die wir wollen und bejahen, so sehr, daß wir an die Überwindung ihrer heutigen verderbten und sinnverfälschenden Manifestationsform durch das Medium der Gewalt glauben, und an deren Ersetzung durch die reinere Form ihrer Verwirklichung, durch das Medium innerer Werte und Qualitäten, wahrhafter Macht.

Und nun die letzte, stärkste Verkennung. „Den Vergeistigten," sagt er, „wird das geistige Zentrum zu einem Ziel, das man ohne Politik und ohne die Mittel dieser Welt verwirklichen kann, wenn man zum Beispiel Palästina nur noch als Geistiges, fast schon als Symbol gelten läßt und auf ein konkretes Palästina ganz verzichtet." Jedes Wort in diesem Satz enthält eine Verzerrung der wirklichen Tendenzen der Vergeistigung. Zunächst das „geistige Zentrum", — die Vergeistigung will kein „geistiges Zentrum", sie ist kein Achad-Haamismus, weil Achad Haam zu wenig Jünger und Gläubiger des Geistes ist, weil er, dem John Stuart Mill und Herbert Spencer die

[1]) Über die Bedeutung des Machtfaktors für den Zionismus vgl. u. a. Bubers Aufsatz: „Zionistische Politik" in seinem Buche: „Die jüdische Bewegung", Seite 116 ff.

europäischen Bildner seiner Philosophie sind, der an das Evolutionsprinzip als an ein unabänderliches Weltgesetz glaubt, zu wenig den Geist Welt werden lassen will; weil er eben nur ein geistiges Zentrum will, was allerdings nur eine Art von Verwirklichung des Geistes hinter „Klostermauern" ist, wenn auch sehr ins Große gesteigert. Die Vergeistigung will kein geistiges Zentrum, sondern eine vergeistigte Weltlichkeit, kein Zentrum für das Diasporajudentum, sondern ein neues Dasein für das gesamte Volk, oder vielmehr die Teile desselben, die stark und gesund genug sind, dieses Dasein zu wollen; sie ist nicht Achad-Haamismus sondern Zionismus, also golusverneinend und zionsgläubig. Und ihr sei Palästina „nur noch ein Geistiges, fast schon ein Symbol", und sie „verzichte auf ein konkretes Palästina?" In Wahrheit ist ihr Palästina viel realer und dringender als jenen Weltlichen, die von Palästina viel weniger hoffen und verlangen. Wie könnte Palästina demjenigen „nur noch ein Geistiges, fast schon ein Symbol sein", der von ihm nicht nur ein national freies Leben für das jüdische Volk, sondern ein ganz neues, besseres Leben für alle Glieder des Volkes, für sich selbst erwartet, und der glaubt, daß diese Erneuerung seines Lebens nur in Palästina möglich sei, weil der Geist eines Volkes zu seiner wahrhaften Erfüllung an eine bestimmte irdische Stätte gebunden ist, ja, an eine bestimmte irdische Stätte, so sehr weltlich, so sehr irdisch, so sehr erdhaft ist diese „Vergeistigung", die hinter „Klostermauern" verbannt werden soll. Ist nicht einem solchen vergeistigten Zionisten, dem Palästina nicht nur die Erfüllung seiner nationaljüdischen, sondern seiner höchsten menschlichen Ideale sein soll, Palästina zumindest ebenso konkret und real wie dem weltlichen der von ihm nur als Jude die Befreiung, nicht aber menschlich die Möglichkeit der Erneuerung erwartet, weil er sie nicht will und an sie nicht glaubt. Und darum ist es auch so unsagbar falsch, wenn gesagt wird, der Vergeistigung sei Palästina ein Ziel, „das man ohne die Mittel dieser Welt verwirklichen kann". Wie könnte, wie wollte sie auf die Mittel dieser Welt verzichten, ohne auf die Verwirklichung ihrer Forderungen, auf das Ernstmachen mit der Vergeistigung zu verzichten? Wie sie die Politik bejaht, die Macht anerkennt, die Welt mit allen Fasern und Regungen liebt, so sehr liebt, daß ihr der Geist nichts wäre, könnte er sich nicht in der Welt erfüllen, so will sie auch die Mittel dieser Welt. Sie will sie aber nur als Mittel, um sie in den Dienst ihrer Zwecke, der Postulate des Geistes, zu stellen; sie sind ihr nicht Selbstzweck, wie sie es der Lebensform des Kapitalismus sind, der die Wirtschaft, dieses technische aller Mittel zum Dasein des Menschen, zum zentralen Inhalt, zum Zweck des Lebens geworden ist; in der der Mensch wahrhaft ein Wesen ist, das lebt, um zu essen. M. zitiert ein schönes und kluges und sehr jüdisches Wort aus dem Talmud, das erzählt, als man die bösen Triebe einmal einsperrte, sei in ganz Palästina am dritten Tage kein frisches Ei mehr zu finden gewesen; sehr jüdisch, sage ich, ist dieses Wort, weil das Judentum stets diese Welt und ihre Mittel bejaht hat und mit Recht derer spottet, die die bösen Triebe einsperren wollen. Nur vergißt er einen anderen Satz des

Talmud zu zitieren, der die notwendige Ergänzung jenes einen bildet und ihm erst seinen positiven Sinn gibt. „Wenn dich der böse Trieb erfaßt“, sagt der Talmud, „dann schleppte ihn ins ‚Beth-hamidrasch‘ (Gebethaus)“. Die Triebe nicht einsperren, aber sie ins Beth-hamidrasch schleppen, die Kraft und Leidenschaft, die in ihnen lebt, in den Dienst guter Zwecke stellen, den bösen Trieben die gute Richtung verleihen, sie nicht töten, aber heiligen. Dies wollen wir. Die Mittel dieser Welt benutzen, um die Zwecke des Geistes zu realisieren; die Politik bejahen, um sie zu vergeistigen; die Machtidee anerkennen, um sie zu reinigen; die Welt lieben, glühend und über alles lieben, um sie zu heiligen. Die Weltlichen dagegen kennen nur ein schlimmes Entweder — Oder: die bösen Triebe einsperren oder sie in ihrer schlechten Richtung toben lassen; passiv zu der Welt, wie sie ist, Ja und Amen sagen, oder hinter Klostermauern ihr entfliehen. Sie scheiden Verweltlichung und Vergeistigung; beides gleich schlimme Wege: Welt ohne Geist und Geist ohne Welt. Wir glauben an die Synthese: an den Geist in der Welt, an die Welt, die den Geist realisiert; wir glauben an die bösen Triebe in Beth-hamidrasch.

* * *

Damit stehe ich bei dem letzten und für unser Problem wichtigsten Punkte: bei der Frage nach der jüdischen Beurteilung und Bewertung beider Tendenzen. Daß sie in ihren letzten menschlichen Motiven auseinandergehen, ist wohl nach den vorstehenden Worten, die nicht polemisieren, sondern die trennenden Momente beider Richtungen aufweisen wollen, klar geworden. Bleibt eine letzte, die entscheidende Frage: Welche Richtung ist die jüdischere, genauer gesagt, welche die wahrhaft jüdische? Denn Zionismus ist eine jüdische Bewegung, die zentrale Bewegung des jüdischen Volkes, und mit Recht dürfte man Tendenzen wie die oben skizzierten innerhalb des Zionismus verwerfen, könnte gezeigt werden, daß sie unjüdisch sind. Will doch der Zionismus die Bewegung sein, die die innere Kontinuität der jüdischen Geschichte fortsetzt und das jüdische Volk dem eigentlichen Sinne seines Daseins wieder zuführt. Dies ist nun das Wichtigste, was hier gesagt werden muß, und was der Vergeistigung innerhalb des Zionismus die stärkste Legitimation ihrer Forderungen ist: daß sie glaubt, sie nicht nur im Namen allgemein menschlicher Imperative, nicht nur im Namen des „Geistes“, sondern im Namen des Judentums zu stellen.

Sinn und Bestimmung des Judentums scheint es mir zu sein, diese Verweltlichung des Geistes so stark und wuchtig wie kaum eine andere große Kulturrichtung der Geschichte proklamiert zu haben. Gott in der Welt zu verwirklichen, das ist die tragende Idee der Bibel, das ist die Quelle des Pathos der Propheten, das ist das unvergängliche Motiv der gesamten jüdischen Geistesgeschichte von Jakob, der mit dem Engel rang und ihn zwang, ihn auf Erden zu segnen, bis zu unseren Tagen: bis zum Zionismus.

Nie hat jüdischer Geist zugestanden, daß die Welt anders bejaht werden dürfe als im Namen des Geistes. Nie hat jüdisches Ethos zugegeben, daß dem Geist anders gedient werden darf, als um ihn in der Welt zu verwirklichen. Die Scheidung zwischen Geist und Welt, der Zerfall beider, das ist der ewige Todfeind des Judentums in der Welt. Die Diktatur des Geistes hinter Klostermauern zu realisieren, war dem Judentum stets ebensolcher Greuel wie der Versuch, die Wirklichkeit dieser Diktatur zu entziehen. „Ihr sollt sein ein heilig Volk und ein Reich von Priestern", dies ist der zentrale Imperativ der Bibel; und als das Ziel der Geschichte haben Israels Propheten das Postulat verkündet: „Und die ganze Welt wird erfüllt sein von der Erkenntnis Gottes", von der Erkenntnis, die im Judentum stets verwirklichte Erkenntnis ist. Spottet M. der weltfremden Ideologen und dekretiert er: „eine Menschengemeinschaft zu bilden, die mehr als ein halbes Dutzend Propheten einbezieht", sei auf Grund der geistigen Forderungen nicht möglich, so scheue er sich auch nicht, der Männer der Bibel und der Propheten zu spotten, die vom gesamten Volk gefordert haben, ein heiliges Volk von Priestern zu sein. Verwirft er die Forderung einer Vergeistigung der Macht und der Ablehnung der brutalen Gewalt, so scheue er sich auch nicht, den Gott Israels zu verwerfen, der verkündet hat: „Nicht im Sturm ist Gott und nicht im Feuer, sondern in der leisen Stille." Verneint er grundsätzlich den Weg der „Vergeistigung" und behauptet, nur sein Weg der „Verweltlichung" führe nach Zion, so müßte er konsequenterweise das innerste Wesen unseres Volkes verneinen, das sich stets als „Volk des Geistes" bezeichnet hat, stolz und bewußt bezeichnet hat, und dennoch, nein eben darum als „Am olam", als „ewiges Volk".

Fast scheint es, als ob ihm ein inneres Gefühl gesagt habe, daß sein Weg nicht der sei, der der Wesensart des Judentums entspricht. Stellt er doch die Antithese „Jaffa—Jerusalem" auf und entscheidet sich für Jaffa. Es sei mit aller Entschiedenheit darauf hingewiesen, daß er diese Antithese aufstellt, die „Vergeistigung" jedoch sie niemals aufgestellt hat und ihre Berechtigung nicht anerkennt. Sie will Jaffa und Jerusalem, will das weltliche Palästina und das geistige Zion. Gesetzt aber, seine Antithese bestünde zu recht, wird er guten Gewissens behaupten wollen, seine Entscheidung sei diejenige des immanenten Geistes des jüdischen Volkes? Was war dem nationalen und moralischen Bewußtsein des jüdischen Volkes seit jeher bis zum heutigen Tage Jaffa? nichts; was war ihm Jerusalem? alles. Und vergesse er doch eins nicht: Unsere Bewegung heißt Zionismus, knüpft an Zion an, an Jerusalem, das Zion werden soll, was Jaffa wohl nie werden will und wird. Was M. will, was ein großer Teil unserer Bewegung noch heute will, ist Palästinismus, nicht Zionismus: Palästina als Land unter Ländern, das palästinensische jüdische Volk als Volk unter Völkern, gewiß ein Großes, aber nicht das Größte und gewiß nicht das wahrhaft Jüdische. Zion war und ist stets mehr als Palästina: ist Palästina als irdische Stätte, in der jene Ideale und Forderungen verwirklicht werden sollen, die den Wesensgehalt der Zionsidee aus-

machen. Zion, das ist das vergeistigte Palästina, das ist in Palästina der verweltlichte Geist. Zion verwerfen und sich für Jaffa entscheiden, heißt das menschlich Größte und jüdisch Entscheidende im Zionismus verwerfen, heißt aus dem Zionismus einen modernen Nationalismus machen, aus der jüdischen Gemeinschaft eine moderne Nation, heißt schlimmere Assimilation, schlimmere Untreue am Judentum verüben, als es je der jüdische Assimilant getan, der sich selbst assimiliert, nicht aber sein Volk.

„Es genügt nicht mehr zu sagen, daß man Palästina will — meint M. —, man muß auch sagen, w i e man es will.“ Allerdings. Und dies ist es, was die Vergeistigung will: Palästina als jüdisches Land, nicht nur in formal nationalem Sinne, weil es Juden gehören soll, sondern in innerlich gehaltvollem Sinn als ein Land, in dem mit den Forderungen des Judentums Ernst gemacht wird, in dem das jüdische Volk wahrhaft ein Reich von Priestern errichten (ein Reich und nicht ein „Kloster“) und ein heiliges Volk sein soll (ein Volk und nicht „ein halbes Dutzend von Propheten“). Was M. will, ist in seinem unbewußten Instinkt gewiß von starkem Drang zum Judentum, von aktiver Liebe zum jüdischen Volke gespeist: in seinen bewußten programmatischen Forderungen ist es unjüdisch, ist es wahrhafte Assimilation, ist es die Preisgabe des immanent Jüdischen, ist es — Sadduzäertum. Es ist sehr bezeichnend und vielsagend, daß er sich gegen die Pharisäer und für die Sadduzäer entscheidet, die damals in gleicher Weise das jüdische Volk an die anderen Völker der hellenistischen Kultur anpassen wollten, wie der Palästinismus von M. es heute den anderen europäischen Völkern angleichen will; nur darf er nicht vergessen, daß das Judentum sich für die Pharisäer entschieden hat, nicht nur in dem einmaligen historischen Streite, sondern immerdar, in ewig erneutem Kampf gegen die Bejahung der unvergeistigten Welt, gegen jene, die Welt und Geist scheiden wollten. In die Welt gesandt, um sie durch den Geist zu gestalten und zu erheben, darum die Welt liebend wie kein anderes Volk, das Leben bejahend wie keine andere Menschengemeinschaft, droht dem Judentum stets die Gefahr, in dieser Bejahung zu verharren und darob ihren Sinn zu vergessen, in seiner Liebe zum Leben den Verpflichtungen, die sie ihm auferlegt, untreu zu werden. Andere Völker dürfen es: jene, deren Berufung es nicht ist, das Leben zu deuten, sondern es zu entfalten: deren Begabung es ist, das Leben reicher, nicht es sinnvoll zu machen. Was jenen Glück und Wesenserfüllung ist, ist uns Verderb und Sünde. Sadduzäertum — das ist der historische Name dieser Sünde. Immer wieder hat das Judentum gegen sie angekämpft, und es ist nur natürlich, daß eine Bewegung wie der Zionismus, die das jüdische Volk wieder zum nationalen, politischen Dasein zurückführen, die das in nationalpolitischer Hinsicht weltabgewandt gewordene Galuthjudentum auch nach dieser Richtung wieder die Weltbejahung lehren will, dieser Verirrung, dieser Sünde der bequemen Genügsamkeit besonders leicht verfällt. Um so mehr tut es uns not, sie zu überwinden und in stetem inneren Kampf gegen die Versuchungen der sadduzäischen Einstellung

uns wieder zu dem Weg des Pharisäertums zurückzufinden, der den Geist in der Welt realisieren, der in Palästina Zion verwirklichen will. Dies scheint mir der wahrhaft jüdische Zionismus zu sein, der allein berechtigt ist, von jedem Juden das Höchste zu fordern, weil er selbst das Höchste will, und, will er es nur ganz und mit aller Kraft, es zu verwirklichen berufen ist.

Literaturblatt

Karl Renner, „Marxismus, Krieg und Internationale". Kritische Studien über offene Probleme des wissenschaftlichen und des praktischen Sozialismus in und nach dem Weltkriege. 59. Band der Internationalen Bibliothek. Verlag von J. H. W. Dietz Nachfl., Stuttgart 1917. Preis broschiert 4 M.

Der Name des österreichischen Politikers und Sozialdemokraten, Mitglied des österreichischen Reichsrates Karl Renner ist unseren Lesern gut bekannt; er hat nicht nur auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Erforschung und Viertiefung der marxistischen Geschichtsauffassung Hervorragendes geleistet, sondern vor allem — und das ist sein bleibendes, großes Verdienst — als erster die Nationalitätenfrage und das Nationalitätenrecht zu einer Wissenschaft ausgestaltet. Seine grundlegenden Bücher über die Nationalitätenfrage gehören zu den Standard-Werken der neuen Wissenschaft; die von ihm geprägten Begriffe bilden das Allgemeingut aller Politiker, Juristen, Nationalökonomen und Soziologen, die sich mit dem, man kann getrost sagen, wohl schwierigsten Problem der Gegenwart befassen. Wir hoffen durch unsere Zeitschrift die Verbreitung Rennerscher Ideen in Deutschland im allgemeinen und besonders in jüdischen Kreisen nach Kräften gefördert zu haben. Auch das vorliegende Buch wollen wir unseren Lesern wärmstens empfehlen. In seiner brillanten Art und Weise berührt Renner in einer großen Anzahl von kurzen Aufsätzen, die doch alle zusammen zu einem wundervollen Ganzen geschmiedet sind, alle Fragen und Probleme unserer Gegenwart. Die Schärfe des Blickes, mit der Renner sich alles besieht, und der glänzende Stil, in dem er das Gesehene und Erlebte in richtiger Erkenntnis vorträgt, machen das Buch zu einem der besten Erzeugnisse unserer politischen Kriegsliteratur. W. K.

Bücherschau

Dr. M. Brann, „Ein kurzer Gang durch die Geschichte der jüdischen Literatur". R. Löwit-Verlag. Wien u. Berlin 1918. Preis geh. 1.20 M.

Max Brod, „Das gelobte Land". Kurt Wolff Verlag. Leipzig 1917. Preis geh. 2.50 M.

— „Eine Königin Esther", Drama in einem Vorspiel und drei Akten. Kurt Wolff Verlag. Leipzig 1918. Preis geh. 2.50 M.

Martin Buber, „Mein Weg zum Chassidismus". Literarische Anstalt Rütten & Loendig, Frankfurt a. M. 1918. Preis geh. 1.— M.

Ludwig Michael Fuchs, „Von Tod zu Tod" Gedichte. R. Löwit-Verlag. Berlin u. Wien 1918. Preis geh. 1.20 M.

Sven Hedin, „Bagdad—Babylon—Ninive", Feldpostausgabe mit 26 Abbildungen. F. A. Brockhaus, Leipzig. Preis geh. 1.50 M.

Friedrich Koffka, „Kain", ein Drama. Erich Reiß Verlag, Berlin 1917. Preis geh. 2.— M.

Josef Kaplan und S. Mohr, „Megillath Esther". Kunstverein u. Kunstverlag „Ahaliab", Zürich 1917. Brosch. 1.75 Fr.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang 10./25. Mai 1918 Heft 15/16

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Sonderheft: Hermann Cohen.

Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*)

Von Hermann Cohen

Die Schöpfung

1. Die Einzigkeit des göttlichen Seins ist in ihrem Unterschiede von anderem vermeintlichem Sein erkannt. Auch der Unterschied von der Einheit ist dadurch klargestellt. Die Einheit erdachten die Eleaten für das Denken des Kosmos. Und wenn auch sie schon für diese Einheit, für diese Welteinheit des Begriffs von Gott bedurften, so beweist dies zwar den Zusammenhang der Begriffe Gott und Einheit, aber diese Einheit Gottes wird ja dort nur der Hilfsbegriff für die Einheit des Kosmos, und so kommt diese Einheit Gottes und der Welt nur dem Pantheismus zu statten. Der Monotheismus dagegen bedarf der Einheit nur für Gott, nicht für den Kosmos. Daher muß hier die Einheit zur Einzigkeit werden, durch welche das Sein Gottes von allem Sein der Natur geschieden wird.

Nun aber kann es bei der absoluten Geschiedenheit nicht verbleiben. Dem widerspricht ebensosehr die Bedeutung Gottes, wie die des Seins. Der Anteil der Vernunft an der Religion kann sich nicht darin bestimmen oder gar erschöpfen, daß das Sein, dieser allgemeine Vernunftbegriff nur für Gott vorbehalten, der Welt dagegen schlechthin entrückt wird. Dadurch würde der Begriff des Seins vielmehr außer Kraft gesetzt, und mit ihm der Begriff der Vernunft.

---

*) Die nachfolgenden Seiten bilden den Anfang des III. Kapitels aus dem großen Religionsbuche Hermann Cohens, das von der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums" demnächst herausgegeben wird. D. Red.

Auch für Gott kann der Anteil der Vernunft an der Religion nicht darin bestehen, daß allein für ihn das Sein vorbehalten bliebe: was wäre der Gott, der nur ein negatives Verhältnis zur Welt hätte? Der Pantheismus kann nicht dadurch vereitelt werden, daß die Welt, daß das Sein der Welt in jedem Sinne nur verneint wird. Die Einzigkeit des göttlichen Seins erlangt ihren positiven Wert erst aus der Bestimmung und der Beschränkung des Seins für die Welt; sonst bliebe die Einzigkeit nur eine negative Bestimmung. Es liegt in der Einzigkeit aber eine immanente Beziehung auf die Welt, von deren Sein das göttliche Sein durch die Einzigkeit unterschieden wird.

2. Von welcher Art kann denn nun aber das Sein der Welt sein, wenn es nicht das wahrhafte Sein ist? Auf diese Frage erteilt der philosophische Begriff des Seins die orientierende Antwort. Das Sein wird erdacht für das Problem des Werdens. Es wird somit gar nicht um eigentlich seiner selbst willen erdacht, sondern nur wegen des Werdens. Wenn am Kosmos der Begriff des Seins entsteht, so entsteht er eben am Problem des Werdens; denn der Kosmos stellt ein ewiges Werden dar. Bevor die griechische Spekulation zum Gedanken des Seins kam, war sie nach allen Seiten von dem Problem des Werdens ergriffen, und in allem Wechsel des Werdens suchte sie die Orientierung über die Mannigfaltigkeit des Kosmos. Der Wechsel und das Werden mußten voraufgehen, ehe die Einheit und das Sein erdacht werden konnte.

3. Der Grundbegriff der Substanz durchmißt alle Stadien der Philosophie, wie der Wissenschaft. Und gemäß der Höhe und Reife, welche Leibniz durch sein Prinzip der lebendigen Kraft erreicht hat, konnte Kant mit aller Scholastik des Substanzbegriffs brechen und ihn zur Voraussetzung der Relationsbegriffe machen. Durch diese Stellung, welche Kant der Substanz gab, als Vorbedingung für die Kausalität und die Wechselwirkung, wird der Substanz gleichsam ihre absolute Selbständigkeit entrissen. Nur als „Vorbedingung“ für die Kausalität hat sie Absolutheit, als Kategorie. Diese Absolutheit beruht daher nicht in ihr selbst, beschränkt sich nicht auf sie selbst, sondern sie vollzieht sich erst dadurch, daß sie die Kausalität möglich macht, die mithin ohne sie ihr Werk nicht beginnen könnte.

So steht es mit der Substanz in der Naturerkenntnis. Sie ist das Sein, als die Voraussetzung für das Werden, für das Geschehen nach dem Grundgesetze der Kausalität: sie ist das Sein für die Bewegung. Denn die Bewegung ist das Werden auf Grund der Kausalität. Und das Sein der Substanz bedeutet sonach die Vorbedingung für die Kausalität der Bewegung.

4. Was die Vernunft, als Philosophie, in der Wissenschaft zustande und zur Klarheit der Erkenntnis bringt, das muß sein Analogon haben in dem Anteil der Vernunft an der Religion. Das göttliche Sein wäre nicht eine Bestimmung der Vernunft, wenn nicht auch dieselbe gedankliche Beziehung auf das Werden der Dinge in der Natur- und Menschenwelt für das göttliche Sein bestände. Und diese immanente

Beziehung des Seins auf das Werden bildet so wenig einen Widerspruch gegen die Einzigkeit des göttlichen Seins, daß diese vielmehr erst durch diese Immanenz ihre Positivität erlangt. Wir verstehen die Einzigkeit jetzt erst recht, indem wir diese Immanenz der Beziehung auf das Werden jetzt in aller Schärfe erkennen als die Voraussetzung, mithin auch als die Immanenz der Ursächlichkeit. Das Einzige Sein Gottes bedeutet uns jetzt die in ihm enthaltene Grundbedingung zur Kausalität dieses göttlichen Seins. Die Einzigkeit erkennen wir jetzt als die einzige **Ursächlichkeit.**

Eine Fülle der Probleme türmt sich an diesem Punkte vor uns auf. Aus dem Nebelmeer des Mythos tauchen die Fragen auf, das Chaos erhebt sich. Und ebenso regt sich der Gegensatz zu aller Metaphysik in dem spezifischen Anteil der Vernunft an der Religion, um für diesen Anteil das Eigenrecht anzumelden. Mag es mit der Kausalität allein bei der Wissenschaft verbleiben, so dürfte es noch eine andere Art von Kausalität geben, welche an der Grenze der Wissenschaft entsteht, welche, weil an der Grenze entstanden, diese Grenze positiv beschreiten darf, um jenseits der Naturerkenntnis und der Naturwissenschaft die Welt des Geistes, die Menschenwelt der Sittlichkeit zu entdecken und zu erfüllen. So entstehen neue Bedeutungen für die Einzigkeit des Seins bei Gott und für Gott; für Gott, weil für die Welt des Werdens, der das einzige Sein die Grundlage ist. Nur allmählich können alle diese Bedeutungen der Einzigkeit des Seins sich entwickeln lassen. Wir bleiben zunächst noch bei der Abstraktion vom Sein stehen nach ihrem Verhältnis zur Abstraktion des Werdens.

5. Um die alten biblischen Quellen nach der Tendenz zu verstehen, mit welcher sie sich aus den mythischen Urelementen herausringen, dürfte es hier zweckmäßig sein, zunächst an die philosophische Spekulation anzuknüpfen, welche mit Bewußtsein den Vernunftanteil des Monotheismus aus der Logik der Prinzipien zu entfalten strebte. Im Islam wurde dieser Anteil der Vernunft in dem Problem der „negativen Attribute" zu einem Grundproblem, welches der Religion mit der Philosophie Gemeinschaft verlieh. Sicherlich sind ganz allgemeine Interessen dabei mit im Spiel, so zunächst der Agnostizismus, diese religiöse Spezialität des Skeptizismus. Sicherlich auch sollte der Monotheismus vor Schwächung und Trübung geschützt werden durch die Abweisung positiver Attribute Gottes, durch deren Mehrheit und besonders durch deren Verbindung die Einheit Gottes bedroht schien. Auch die Abwehr des Pantheismus ist hierbei mitwirkend. Ein jüdischer Philosoph bringt diesen Gedanken zum Ausdruck in dem Satze: „Würde ich dich erkennen, so wäre ich du". Alle diese Momente sind in voller Wirklichkeit bei diesem fundamentalen Problem. Dennoch aber wird seine Bedeutung durch sie nicht erschöpft.

6. Unter den jüdischen Philosophen ist es besonders Maimonides, der dem Problem eine ganz andere Wendung, eine neue Spitze und einen neuen Sinn gibt. Der Ausdruck „negative Attribute" wird durch ihn korrigiert; er wird als eine halbe Wahrheit, als ein mangelhafter Terminus gekennzeichnet. Nicht positive Bestimmungen sollen durch

die negativen Attribute verneint werden; das hätte keine zulängliche Bedeutung. Und es wäre auch ein falsches Beginnen. Denn hat man überhaupt schon positive Bestimmungen? Dies ist ja erst die Frage. Und zur Beantwortung dieser Frage tritt das Problem der negativen Attribute seinen Definitionsweg an. Da es aber eben noch keine positiven Bestimmungen gibt, können sie auch nicht negiert werden, während es ja gerade gilt, das Sein Gottes in seiner einzigen Art, aber durchaus gerade für die vermeintlichen anderen Arten zu verwerten. Was kann aber negiert werden, wenn dies die positiven Bestimmungen noch nicht sein konnten?

7. Aus den ältesten Zeiten der griechischen Spekulation stammt ein Begriff und eine Urteilsart, welche schier ein Rätsel bilden würden, wenn der Sinn dieses Begriffs, wie er sich in seiner wissenschaftlichen Behandlung enthüllt, die Lösung des Rätsels nicht allmählich immer deutlicher zur Klarheit brächte. Es scheint nur ein Spiel des Witzes zu sein, den die Advokatenkniffe und die Volksredner in Griechenland ertüftelten und die den Sophisten zum Vorbild dienten und zum Vorwand für ihren Mutwillen und ihre Abenteuer mit der Willkür des Denkens, was als Zwischenbegriff zwischen Bejahung und Verneinung gesetzt wurde: die Privation (μὴ). Die griechische Sprache hat auch für den Verkehr schon eine solche der Negation verwandte, scheinbar ihr ganz zugehörige Partikel in lebendigem Gebrauche gehabt.

Es ist unsere Ansicht, daß schon bei Demokrit und besonders bei Platon dieser Partikel und diesem Begriffe eine Bedeutung zugedacht wurde, welche durchaus verschieden ist von der Negation: welche sogar über die Bedeutung der Position hinausragt, insofern sie der Bejahung erst ihren Grund verleihen will.

So wurde später der durch diese Partikel ursprünglich gebildete Begriff nebst seinem entsprechenden Urteil zwar unter Abschleifung der rechtmäßigen Partikel für die Negation und der falschen, irreführenden Gleichsetzung der eigentlichen Negationspartikel mit der neuen, eigentümlichen, dennoch aber trotz aller Verdunkelung durch die lateinische Partikel Non, welche nichts mehr von der antiken Unterscheidung enthält, trotz alledem der gleichsam providentielle Sinn der Unterscheidung und der Abwehr nicht gänzlich verlöscht und vernichtet.

8. Es hat dabei günstig der Umstand mitgewirkt, daß ein besonderer Begriff zu diesen Negationsbegriffen hinzugetreten ist in dem Begriffe des Unendlichen. Die Unterscheidung des Unendlichen von der Negation hat das Problem nicht gänzlich zum Verschwinden gebracht: daß in der angeblichen Negation, vielmehr in dem Unendlichen allem Sein nach seinen jedesmaligen Beziehungen der eigentliche Seinsgrund erst gelegt werden solle, so daß nicht nur die Negation abgewehrt werden, sondern auch die Position überboten und begründet werden mußte. Die Privation wurde zum unendlichen Urteil.

Maimonides war der echte Philosoph des Monotheismus nicht nur in seinem jüdischen Universalismus, sondern in seiner philosophischen Höhe, die sich besonders darin erhob, daß er das Problem der Schöpfung

sich angelegen sein ließ, daß er die reine Ehrlichkeit des Denkens an diesem Problem erwies, da er nun einmal den Anteil der Vernunft an seiner Religion auf den metaphysischen Spuren des Aristoteles sicherzustellen suchte.

Wenn Aristoteles nun aber den Anspruch der Vernunft dem Problem der Schöpfung aus dem Nichts gegenüber durch die Unendlichkeit der Welt wahrte, so mußte Maimonides diesen Anteil der Vernunft auch an dem monotheistischen Begriffe der Schöpfung zu retten suchen. Auch wenn er den bekannten Ausspruch nicht getan hätte: wenn Aristoteles mit zwingenden Beweisgründen die Ewigkeit der Welt erwiesen hätte, so müßte der biblische Bericht von der Schöpfung demgemäß interpretiert werden — auch ohne den Freimut dieser Erklärung würde die Konsequenz seines Rationalismus die Überwindung des buchstäblichen Sinnes der Schöpfung gefordert haben. Ohnehin ist er nicht der Erste, der die Rationalisierung des biblischen Schöpfungswortes anstrebt und vollführt: wir werden sehen, daß diese rationalisierende Tendenz auch der Talmud verfolgt, und daß er sie in die täglichen Gebete selbst verpflanzt hat.

Maimonides aber wird zum Klassiker des Rationalismus für den Monotheismus vielleicht an entscheidender Stelle dadurch, daß er das überkommene Problem der negativen Attribute zur Aufklärung bringt durch die Verbindung der Negation mit der Privation. Nicht die positiven Attribute werden negiert, sondern die privativen. Gott ist nicht träge. Dieses Beispiel ist der Wegweiser. Und die Klarheit seines Gedankens bezeugt sich darin, daß er sich nicht an die privative Wortform hält, sondern vielmehr nur an die privative Bedeutung eines anscheinend positiven Wortes. Die Trägheit z. B. hat die privative Bedeutung, welche daher die privative Wortform, die sich der privativen Partikel bedienen muß, entbehrlich macht.

9. Aber Maimonides läßt es nicht bei dieser Klarstellung bewenden, sondern er setzt den Sinn ins Klare und außer Zweifel, dem dieser ganze Formalismus zu dienen hat. Wenn es als ein negatives Attribut der Privation eine Bedeutung hat, daß Gott nicht müde sei, so liegt der tiefere Sinn dieser Bedeutung darin: daß die Trägheit nicht nur für ihre Abwehr und Ausschließung figuriert, sondern daß diese Ausschließung durch eine wahre, eine neue Positivität begründet, die Negation daher gänzlich entwurzelt wird. Diese neue Positivität wird entdeckt und bestimmt in dem Begriffe des Ursprungs, der als Kategorie in meiner „Logik der reinen Erkenntnis" zur Auszeichnung gekommen ist. Und was logisch der Ursprung bedeutet, das muß der Anteil der Vernunft an der Religion auch für das Problem der Schöpfung zur Ermittelung bringen. Und diese Bedeutung für die Schöpfung hat Maimonides dem negativen Attribute der Privation verliehen. Gott ist nicht träge, das heißt: er ist der Ursprung der Aktivität. Maimonides erklärt so den ursprünglichen Gottesnamen, der von Anfang an in der Bedeutung der Allmacht gefaßt wurde: „Es ist in ihm Genugsamkeit zur Hervorbringung von Dingen außer seiner selbst." (vgl. oben S. 46).

Mit diesen Worten hat die Allmacht den Sinn eines richtigen Attributes, einer die Privation negierenden Negation erlangt und der Sinn dieser Negation hat sich an dem Sinne der Privation klargestellt. Die Schöpfung kann jetzt keinen Widerspruch mehr gegen die Vernunft bilden. In dieser Logik ist die Religion der Schöpfung selbst zur Vernunft geworden. Gott ist nicht träge, das heißt: Gott ist der Urgrund der Tätigkeit, Gott ist der Schöpfer. Sein Sein kann nicht anders bestimmt werden als durch diese Immanenz der Schöpfung in seiner Einzigkeit. Die Schöpfung ist kein heterogener Begriff in oder zu seinem Sein, sondern dies gerade bedeutet sein Sein als Einzigkeit: daß das Werden in ihm mitgedacht ist, mithin aus ihm hervorgehen, aus seinem Begriffe hergeleitet werden muß.

Dieselbe Bedeutung, welche die kritische Philosophie an der Substanzgrundlage der Bewegung herausgestellt hat, wir finden sie auch wieder in dem Vernunftanteil, den Maimonides in dem monotheistischen Problem der Schöpfung zur Bestimmung gebracht hat. Er leistet auch hier daher keine blinde Nachfolge dem Aristoteles, sondern er führt nur den Rationalismus seiner Gotteslehre durch.

10. Die Unterscheidung des Monotheismus vom Pantheismus hängt vom genauen Begriffe der Schöpfung ab. Die Emanation ist bedingt durch Immanenz. Das Werden, das vermeintliche Sein muß erklärt werden. Woraus aber könnte seine Entstehung hergeleitet werden, wenn nicht aus dem wahrhaften Sein? Daß dieses das einzige Sein ist, kann den Gedanken nicht einschließen, daß das falsche Sein durch das wahre keine Erklärung finden dürfe. Wenn freilich diese Erklärung materiell gefaßt wird, so daß die Bedingtheit als Emanation gedacht wird, so ist mit dieser die materielle Immanenz gegeben, und mit ihr der Pantheismus.

Die Bedingtheit muß daher logisch so gedacht werden, daß das materielle Hervorgehen des Werdens aus dem Sein ausgeschlossen wird. Der Prozeß des Werdens gehört dem Werden selbst an, darf aber nicht in das Sein verlegt werden. Die Einzigkeit des Seins erweist sich aber dadurch, daß es die hinlängliche Ursache ist für die Entstehung des Werdens. Diese Hinlänglichkeit der Ursache aber erschöpft sich in ihrer logischen Bedeutung, und sie wird entstellt durch die Übertragung der logischen Bedeutung auf einen materiellen Hergang.

11. Die gedanklichen Hemmnisse im Problem der Schöpfung liegen erstlich in der mythologischen Ansicht, welche jedoch sich selbst widerlegt durch die Voransetzung eines Chaos. Es ist daher konsequent, daß der Schöpfungsbericht in der Genesis nicht mit einem Chaos beginnt, sondern daß er das Chaos (Tohuwabohu) erst an der Erde ansetzt, nachdem sie geschaffen worden war. Und es ist charakteristisch, daß das erste Wort, welches den Akt der Schöpfung bezeichnet, nicht einen stofflichen Anfang setzt, sondern nach der gewöhnlichen Übersetzung einen zeitlichen. Die rabbinische Erklärung aber hat den Anfang (reschith) in die Kraft gesetzt, so daß es in das Wesen Gottes gelegt wird, die Natur zu schaffen. Das Rätsel bleibt, aber es bleibt bei Gott. Und es gilt nun, den Begriff Gottes so zu be-

stimmen, daß die Schöpfung kein eigenes Rätsel bildet, sondern in der Definition Gottes seine Lösung findet. Die Mythologie wird sonach durch die Definition Gottes überwunden.

Für die Definition Gottes erhebt sich nun aber der Gegensatz zwischen Immanenz und Werden. Indessen hat sich schon herausgestellt, daß dieser vermeintliche Widerspruch aus dem Denken herausfällt und in die Mythologie zurückfällt. Nicht dadurch soll das Werden durch das Sein erklärbar werden, daß das Werden vorher in dem Sein enthalten war und alsdann aus ihm herausgeht — diese Auffassung ergäbe keine rein logische Bedingtheit — der Differenz zwischen Sein und Werden wird entsprechend gedacht die zwischen Bejahung und Verneinung. Die Negation muß von Gott abgewehrt werden: damit wird auch das falsche Werden aus dem Sein hinweggenommen. Nun soll aber doch das Werden aus dem Sein erklärbar werden. Folglich muß das Sein eine Bestimmung in sich aufnehmen, welche es zwar von der Negation unterscheidet, welche dennoch aber dem Gedanken der Negation mit dem Problem des Werdens Genüge leistet. So ist der Begriff der Privation entstanden. Und so ist er für das Problem der göttlichen Attribute in Verwendung gekommen.

Es konnte nicht etwa die Privation an die Stelle der Negation gesetzt werden, womit nichts geholfen wäre. Die Privation wäre dabei stumpf und leer geblieben. Durch ihre Verbindung mit der Negation konnte ihr aber ein neuer Sinn eingehaucht werden, durch den der eigentliche Sinn erst ans Licht kam, der dieser Gedankenbildung überhaupt das Leben gegeben hatte. Wenn Gott an dem Attribute der Nichtträgheit erkennbar wird, so wird er als Schöpfer erkennbar, so wird die Schöpfung in seinen Begriff aufgenommen. Und das Rätsel der Schöpfung wird somit durch die Definition aufgelöst. Denn diese Schöpfung bedeutet jetzt vielmehr das Sein Gottes, welches das Sein des Ursprungs ist. Und das Werden hat nunmehr seinen Grund in dem Ursprung dieses Seins. Es kann nicht mehr der Irrtum entstehen, daß das Werden aus dem Sein hervorgehen könnte oder gar müßte, in dem es enthalten war; denn diese bildlichen Vorstellungen werden jetzt als mythologische entlarvt im Lichte der rein logischen Erkenntnis. Es bedarf jetzt auch keines Chaos mehr: dieses ist logisch nur das Unbestimmte, nicht das Unendliche, welches durch die Privation bezeichnet wird. Und diese Unendlichkeit bezieht sich hier direkt auf das Endliche und seine Bestimmbarkeit.

12. Der Begriff des Ursprungs für das göttliche Sein erledigt auch das Nichts, welches den logischen Anstoß bildet im Gedanken der Schöpfung. Das hebräische Wort, welches dem Nichts zu entsprechen scheint, bedeutet keineswegs das Nichts schlechthin, sondern vielmehr das relativ Unendliche der Privation. Dieses aber liegt nicht innerhalb des Werdens, bei der Materie, bei dem Desiderat des Urstoffs, sondern vielmehr nur innerhalb des göttlichen einzigen Seins. Aus diesem Begriffe heraus, aus der Einheit dieser Begriffe des einzigen Seins und des unendlichen, privativen Ursprungs findet das gedankliche Problem der Schöpfung seine vollständige Lösung. Ist Gott das einzige

Sein, so ist er der Ursprung für das Werden, und in diesem Ursprung hat es seinen gedanklichen Urgrund gefunden. Der Urgrund der Emanation ist kein gedanklicher, kein logischer Urgrund, sondern vielmehr ein mythologischer, der um nichts besser ist als das Chaos und das Nichts. Die positive Bestimmung Gottes liegt in denjenigen negativen Attributen, welche nicht die Positivität, sondern die Privation ausschließen.

Diese Privation aber muß dem Probleme des einzigen Seins angepaßt werden. Dadurch wird die Beziehung auf das Endliche, auf das Werden sichergestellt, und die Privation wird von der Willkür des Unbestimmten befreit. Diese notwendige Beziehung auf das Endliche, auf das Werden verleiht dieser Abwehr den neuen Gedankenwert des Ursprungs. Das Endliche soll im Unendlichen, in der Negation der Privation seinen Ursprung erlangen. Logisch ist damit das Problem gelöst. Und logisch bildet die Schöpfung kein Rätsel mehr. Nur im Begriffe Gottes könnte es noch gefunden werden, hier aber wird es durch die Einzigkeit gelöst. So ist die Schöpfung die Konsequenz der Einzigkeit. Und man könnte sagen: die Einzigkeit des göttlichen Seins vollzieht sich in der Schöpfung. Die Negation der Privation hätte ihr Ziel verfehlt, wenn sich dieses nicht auf das Endliche bezöge, das seinen Ursprung fordert, in sich selbst aber nicht finden kann.

Das Rätsel bleibt demzufolge nicht eigentlich bei Gott bestehen, sondern vielmehr bei der Natur und ihrem Werden. Dieses kann seinen Grund nur im Sein haben. So hat Parmenides die Losung ausgerufen. Aber er ist nicht bei Xenophanes stehengeblieben, so daß er die Einheit von Gott und Welt angenommen hätte. Dies wäre die Einheit von Sein und Werden. Und diese falsche Einheit hat er bei Heraklit bekämpft. Der Pantheismus wiederholt nur den Fehler, den Parmenides mit so großer Schärfe und so großer Fruchtbarkeit für die Philosophie und die Wissenschaft ans Licht gestellt hat. Die Schöpfung ist notwendig, damit nicht das Vorurteil vom Sein, als Werden, bestehen bleibe, in welchem der Pantheismus seine logische Wurzel hat.

Die Schöpfung ist das Urattribut Gottes; sie ist nicht nur die Konsequenz von der Einzigkeit des göttlichen Seins, sie ist schlechthin mit ihr identisch. Wäre der einzige Gott nicht der Schöpfer, so wäre Sein und Werden dasselbe; so wäre die Natur selbst der Gott. Dies aber würde bedeuten: Gott sei nicht. Denn die Natur ist das Werden, dem das Sein zugrunde gelegt werden muß.

Das Sein ist eine eigene Grundlegung, die nicht im Werden enthalten, die vielmehr erst dem Werden zugrunde gelegt werden muß. Die Philosophie, wie die Wissenschaft, widerspricht dem Gedanken von der Einheit des Seins mit dem Werden. Der Pantheismus ist daher ein logischer Widerspruch auch für das wissenschaftliche Problem von Sein und Werden. Und doch ist dieser Widerspruch nur das Vorspiel zu dem hauptsächlichen Anteil der Vernunft an der Religion, zu dem hauptsächlichen Anteil der Vernunft über die Probleme der Ethik.

Hermann Cohen

Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918 von
Prof. Dr. Ernst Cassirer, Berlin.

Nicht von der Leistung Hermann Cohens — nicht von dem, was er als Denker und Forscher der Philosophie und Wissenschaft gegeben hat, kann ich in dieser Stunde zu sprechen versuchen. Das Urteil hierüber gehört der Geschichte an — und, je allgemeiner die Kenntnis und je tiefer das Verständnis der Werke Cohens im Laufe der Geschichte werden wird, um so bestimmter und unzweideutiger wird ihr Urteil über die Gesamtheit seines Wirkens lauten. Nur in einem begrenzteren und schlichteren Sinne, nur als sein Schüler und als sein Freund kann und darf ich hier von Cohen reden. Und da ist mir, in dem Augenblick, da wir ihn für immer verlieren, vor allem die Zeit gegenwärtig, in der er mir, vor mehr als zwanzig Jahren, zuerst als Lehrer nahegetreten ist. Ich darf mit diesen persönlichen Erinnerungen beginnen; denn sie besitzen für die Erkenntnis seines Wesens zugleich allgemeine Bedeutung und typischen Wert. Es waren die Kant-Bücher Cohens, aus denen ich ihn und seine Lehre zuerst kennen lernte. So war es kein einfacher und ebener Weg, der mich zu ihm hinführte: denn diese Bücher galten damals und gelten zum Teil noch heute als die schwersten Bücher der philosophischen Literatur. Und mir selbst, dem Anfänger in der Philosophie, fehlte es für ihr Verständnis noch an jeglicher methodischer Schulung und Vorbereitung — fehlte es zum großen Teil an den ersten und wesentlichen geschichtlichen und systematischen Vorkenntnissen. So vermochte ich in das schwierige begriffliche Gefüge dieser Werke nicht sofort Einblick zu gewinnen: so vermochte ich das System als Ganzes nur ganz allmählich zu übersehen und zu würdigen. Aber was ich vom ersten Augenblick an begriff und was in mir den festen Entschluß reifen ließ, nicht eher abzulassen, als bis ich diese Bücher ganz bewältigt und ganz durchdrungen hätte: das war das Bild der großen Persönlichkeit, das mir aus ihnen entgegenleuchtete. Noch vermochte ich den G e d a n k e n Cohens nicht bis in ihre letzten sachlichen Tiefen zu folgen: aber die Gestalt des D e n k e r s war für mich von Anfang an licht und klar. Dieser unbedingte Wahrheitssinn, diese Kühnheit und Eigenart der Auffassung, dieser Mut zur letzten systematischen Konsequenz: das war es, was mich immer wieder zu diesen Werken zurückführte und was mich unwiderstehlich bei ihnen festhielt. Und wie wurde mir dies nun alles bestätigt, wie zeigte es sich zugleich in einem ganz neuen und helleren Licht, als ich dann, fast zwei Jahre später, Hermann Cohen selbst gegenüberstand. Zwar im ersten Augenblick unserer Bekanntschaft fand ich nicht sofort den Entschluß und das rechte Wort zur persönlichen Annäherung. Ich stand in befangener Zurückhaltung vor dem Manne, der für mich so unendlich viel bedeutete. Fast widerstrebte es mir, zu ihm, in dem ich so lange Zeit die eigentliche Verkörperung der S a c h e der Philosophie und ihrer Sachlichkeit gesehen hatte, von mir selbst und

meinem persönlichen Verhältnis zu seiner Lehre zu sprechen. Aber es bedurfte nur kurzer Zeit und er hatte dieses ganze innere Verhältnis, ohne daß es mit einem Wort ausgesprochen wurde, völlig erraten und völlig begriffen. Und wie er mir nun mit unvergleichlicher Wärme, mit der ganzen impulsiven Lebendigkeit seines Wesens entgegenkam, wie er jeden letzten Rest von Scheu in mir besiegte, wie er nicht rastete und ruhte, als bis ich mich ihm ganz bekannt und mich ihm ganz gegeben hatte: — das wird mir für immer unvergeßlich bleiben. Der Strom von Herzlichkeit, der von ihm ausging, durchbrach alle Dämme der Konvention, er beseitigte alle äußerlichen Schranken, er ging über allen Abstand und alle Gegensätze hinweg, die zwischen dem Jüngling und dem gereiften Manne, zwischen dem Meister und dem Schüler bestanden — bis schließlich das Verhältnis vom Lehrer zum Schüler sich rein und völlig auflöste in das tiefste und innigste Freundschaftsverhältnis — in eine Freundschaft, die durch mehr als zwanzig Jahre bestanden hat und die in dieser ganzen Zeit niemals eine Änderung, niemals eine auch nur vorübergehende Trübung erfahren hat.

Und in dieser Freundschaft erst hat sich mir das Wesen Hermann Cohens wahrhaft erschlossen: denn das Geheimnis dieses Wesens lag in der unvergleichlichen Einheit seines Willens und seines Intellekts, seines menschlichen und seines geistigen Seins. Untrennbar war beides in ihm verschmolzen. Sein Denken war getragen und durchglüht von einer gewaltigen, bis ins höchste Alter ungebrochenen Willenskraft; sein Temperament und seine persönliche Liebe waren auch in jeder rein gedanklichen Äußerung unmittelbar gegenwärtig. Wie von einer unsichtbaren inneren Kraft schien er bisweilen im Forschen und im Leben vorwärts getrieben zu werden; aber diese Kraft besaß zugleich die Klarheit und Sicherheit jenes Daimonion, das in allen wahrhaft großen Naturen lebendig ist. Hier wirkte ein leidenschaftlicher Wille, der doch beständig danach strebte, sich selbst in höchster objektiver Deutlichkeit zu begreifen und sich über sich selbst Rechenschaft zu geben. Als eine solche Rechenschaftsablegung vor sich selber, als ein *Λόγον διδόναι* im Sinne Platons hat er die Philosophie verstanden. Er griff nach den letzten und höchsten Abstraktionen des Denkens, um in ihnen den sittlich-religiösen Grundtrieb seines Wesens zu verstehen und zu begründen. So verband sich in ihm der Eifer und die Glut des Ethikers mit dem Drang zur höchsten kritischen Besonnenheit. Aber anderseits wußte er auch dort, wo er als reiner Logiker und Dialektiker sprach, von keiner Theorie, die sich vom Leben ablöst. Wie seine Lehre aus dem Leben stammte, so griff sie immer wieder unmittelbar ins Leben ein. Das Grundgesetz der Wahrheit bestimmte und beherrschte auch seine Auffassung und seinen Aufbau der Ethik: der Idealismus des Begriffs wurde ihm zum Idealismus der Tat. Alles was sein Gedanke gewonnen, strebte wieder über den Umkreis des bloßen Gedankens hinaus und suchte seine letzte Bewährung in der Richtung auf die großen sittlichen, auf die nationalen und die sozialen Probleme. Zwischen

„Theorie“ und „Praxis“ gab es hier keine Trennungslinie: denn die Theorie selbst wollte hier nicht bloße Beschreibung und Darstellung, sie wollte Gestaltung und Umgestaltung der Wirklichkeit sein.

Von diesem Mittelpunkt aus begreift man erst den tiefen inneren Zusammenhang, der zwischen Cohens religiöser und seiner philosophischen Entwicklung, zwischen seinem Gottesbegriff und seinem Wahrheitsbegriff besteht. Nirgends ist mir dieser Zusammenhang lebendiger und deutlicher geworden, als da ich vor wenigen Wochen den Anfang seines letzten großen religions-philosophischen Werkes kennen lernte, dessen vollendete Drucklegung er nun nicht mehr erlebt hat. „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ hat Cohen dieses Werk genannt. Goethe sagt einmal, der Glaube an den einigen Gott wirke, wo er in der Geschichte auftrete, immer geisterhebend, weil er den Menschen auf die Einheit seines eigenen Wesens zurückweise. In diesem Sinne hat auch Cohen den Begriff des Monotheismus verstanden. Die Gottesidee war ihm das Mittel, um den reinen Begriff des Menschen, um die Idee der sittlichen Persönlichkeit zur Entfaltung und Vollendung zu bringen. Für diesen Zusammenhang beruft sich Cohen auf eine Stelle des Zweiten Buches Mose, die wohl niemals in solcher Tiefe, wie von ihm empfunden und gedeutet worden ist. Als Moses, am brennenden Dornbusch, vor Gott steht und als er fragt, welchen Namen Gottes er nennen solle, wenn das Volk ihn frage, wie der Gott heiße, der ihn gesandt habe, da antwortet ihm Gott mit den Worten, „Ich werde sein, der ich bin. Sage ihnen, der ‚Ich bin‘ hat mich zu euch gesandt.“ In dieser letzten und höchsten Abstraktion des „Ich“, in dieser von allem Dinglichen abgewandten Erfassung der Person, in dieser Überwindung alles Sinnlichen und Bildlichen durch das reine geistige Prinzip der Persönlichkeit wurzelt die eigentliche Kraft des Monotheismus und seine weltgeschichtliche Mission. Der Polytheismus vergöttert die Natur in der Fülle ihrer Einzelgestalten; der Pantheismus spricht die Einheit der Welt als die Einheit Gottes aus: — aber erst der Monotheismus dringt bis in den Kern des Ich, bis zum Prinzip und Urgrund des menschlichen Selbstbewußtseins vor, um in ihm erst den Sinn und Gehalt des Göttlichen zu entdecken. Die Propheten entdecken einen neuen Gottes- und einen neuen Weltbegriff, einen neuen Himmel und eine neue Erde, weil sich ihnen ein neuer Begriff der Menschheit im individuellen wie im sozialen, im ethischen und religiösen Sinn erschlossen hat.

Und von hier führt uns nun sogleich der Weg zu dem weiter, was Cohen auf dem Gebiet der systematischen Philosophie als seine Grundüberzeugung bekannte. Kant hat in der Kritik der Urteilskraft, in der Analytik des Erhabenen einmal gesagt, es gebe im Alten Testament keine erhabenere Stelle als das Verbot des Bilderdienstes — als die Weisung: Du sollst dir kein Bildnis machen, weder von dem, was im Himmel droben, noch von dem, was auf der Erde unten, noch von dem, was unter der Erde ist. Er fühlte die Erhabenheit dieses Wortes ganz — denn auch seine Lehre ruht auf

einem völlig unsinnlichen und unbildlichen Grunde. Sie stützt sich auf ein rein Gedachtes, auf ein nur im Gedanken und in der inneren Selbsttätigkeit des Willens Erfaßbares: auf das, was er das Noumenon der Freiheit nennt. Durch alle Teile des kritischen Systems dringt dieser Grundgedanke hindurch. Und an diesem Punkte setzte nun auch Cohens Bemühung um das Verständnis der Kantischen Lehre ein. Das Wort „Bestimme dich aus dir selbst", das Schiller als größte und tiefste bezeichnet, das vielleicht jemals von einem Menschen gesprochen worden sei, wurde auch ihm zum Schlüssel der Kantischen Philosophie. Er begriff sie als die große Lehre von der Selbsttätigkeit des Geistes: von der logischen, der ethischen, der künstlerischen Spontaneität des Bewußtseins. Und damit war ihm nun zugleich der Weg vorgezeichnet, auf dem er in seinen eigenen systematischen Schriften, in der Logik der reinen Erkenntnis, in der Ethik des reinen Willens und in der Ästhetik des reinen Gefühls über Kant hinauszugehen versuchte. Der Vorrang der Aktivität vor der Passivität, des Selbständig-Geistigen vor dem Sinnlich-Dinglichen sollte rein und vollständig durchgeführt werden. Jede Berufung auf ein bloß „Gegebenes" sollte wegfallen: an Stelle aller angeblichen Grundlagen in den Dingen sollten die reinen Grundlegungen des Denkens, des Wollens, des künstlerischen und religiösen Bewußtseins treten. So wurde die Logik Cohens zur Logik des Ursprungs. Das metaphysische und religiöse Denken ersinnt den Begriff der Schöpfung, um damit, wie Cohen in seinem letzten Religionsbuch ausgeführt hat, alles physische und natürliche Sein auf einen letzten geistigen Urgrund zurückzuführen; — das idealistisch-kritische Denken stellt den Begriff und die Forderung des „Ursprungs" auf, um dadurch alles, was wir Dasein nennen, und was doch nur in schwankender Erscheinung schwebt, in dauernden Gedanken zu befestigen und zu verankern.

Das war die Grundüberzeugung, die Cohen als Denker beseelte, und sie war es auch, die ihn zu dem großen Lehrer machte, der er gewesen ist. Denn nur der ist ein großer Lehrer, der von der Selbsttätigkeit ausgeht und der auf die Selbsttätigkeit wirkt. Von dem Ehrgeiz und von dem Eigensinn, ein „Original" um jeden Preis zu sein, hat sich Cohen immer frei gehalten. In der Vorrede zu „Kants Begründung der Ethik" hat er sich mit scharfen und markigen Worten gegen jedes Philosophieren außerhalb der großen und stetigen geschichtlichen Gesamtarbeit, gegen dieses „Philosophieren auf eigene Faust" gewandt. Aber freilich: welche unmittelbare Frische und Lebendigkeit vermochte er diesen geschichtlichen Zusammenhängen selbst zu geben. Er fühlte sich, stolz-bescheiden, als ein Glied in der großen Kette der idealistischen Philosophie: in jener goldenen Kette, die von Platon über Descartes und Leibniz zu Kant führt. Kraft dieses systematischen Zusammenhanges wurde ihm auch alles Geschichtlich-Vergangene zur vollen unmittelbaren Gegenwart. Er erzählte niemals Geschichte der Philosophie, er berichtete nicht von ihr als einem Geschehenen und Abgetanen; sondern er stand mitten in dem Strom

dieses gedanklichen Geschehens selbst, prüfend und abwägend, wertend und Stellung nehmend. Man konnte in diesem Werturteil, man konnte oft auch in der Auffassung und Deutung der Quellen selbst von ihm abweichen; — aber das eine blieb immer: daß man hier in die dauernden, großen Motive einen Einblick gewann, von denen die Geschichte der Philosophie beherrscht wird und aus denen sie beständig neue Kraft empfängt. Cohen — das fühlte man — lehrte nicht nur Geschichte der Philosophie, sondern er war ein Teil dieser Geschichte selbst; er stellte ihr Wesen in konkreter lebendiger Verkörperung dar. Was er hier als Lehrer gab, das waren nicht nackte Daten und Tatsachen, geschweige denn irgendwelche allgemeine Rubriken und Schlagworte — man glaubte das Atmen des Geistes selbst zu spüren, aus dem die großen Systeme entstanden und erwachsen sind.

Und doch blieb selbst diese Wirkung noch abstrakt, wenn man sie der anderen unvergleichlichen Wirkung verglich, die von dem Menschen Hermann Cohen ausging. Hier erst erschloß sich nicht nur das Tiefste, sondern zugleich das Zarteste, das Intimste und Liebenswürdigste seines Wesens. Wer nicht erfahren hat, wie dieser stets aufs Allgemeine und Allgemeinste gerichtete Geist sich doch zugleich mit unendlicher Wärme und Herzlichkeit ins Persönlichste und Einzelne versenkte — wer nicht wußte, wie dieser strenge und unbeugsame Denker, wenn es sich um die Teilnahme an menschlichen Dingen handelte, ganz Milde, ganz Nachsicht und ganz Zartheit wurde, der hat ihn nicht gekannt. Er war, wo es sich darum handelte, seine Sache zu vertreten, von einem unerschütterlichen Glauben, von einem kraftvollen Trotz und einem großartigen Selbstbewußtsein — und doch: wie kindlich bescheiden, wie rührend anspruchslos und dankbar nahm er die geringfügigste menschliche Teilnahme auf, die ihm selbst erwiesen wurde. Sein Gedanke strebte überall ins Große und Größte und rührte an die entferntesten, dem Menschengeist noch faßbaren Probleme — aber wie nur wenige Menschen hat er zugleich die Liebe und die Andacht zum Kleinen besessen. Sein ganzes Wesen war auf den Kampf gestellt, und sein Geschick hat es mit sich gebracht, daß er bis zuletzt, daß er fast bis in die letzten Lebensstunden hinein den Kampf gegen Beschränktheit und geistige Unfreiheit zu führen hatte; — und doch: welche Fülle von Liebebedürftigkeit und Liebefähigkeit, welche Schonung und Nachsicht gegen menschliche Schwächen lag zugleich in diesem leidenschaftlichen Kämpfer. Erst wenn man diese scheinbaren Gegensätze, die doch in Wahrheit nur abstrakte, nicht menschliche Gegensätze sind, miteinander vereint, kann man das Bild der Persönlichkeit Hermann Cohens rein und klar erfassen. Und daß diese Vereinigung höchster sachlicher und höchster persönlicher Werte nun gelöst sein soll, das ist es, was uns in dieser Abschiedsstunde am tiefsten erschüttert. Sein Werk — das wissen wir — wird bleiben, was es ist; ja es wird sich uns, je weiter wir in dasselbe eindringen, immer noch reicher und tiefer erschließen. Aber die Trauer um ihn selbst, um den Menschen, den

wir in jeder individuellen Äußerung geliebt haben, kann und wird in uns niemals erlöschen. So vereinen und durchdringen sich in uns diesem Toten gegenüber die Empfindungen, die, nach dem Goetheschen Wort, der Tod des Jünglings und der Tod des Greises in uns erweckt. Völlig vollendet liegt der ruhende Greis, der Menschheit herrliches Muster — aber trotz allem ergreift und bezwingt uns die unendliche Sehnsucht nach ihm, den wir trotz seiner 76 Jahre immer noch als Jüngling gekannt und als Jüngling geliebt haben. Daß wir diese gütige väterliche Hand nicht mehr fassen, daß wir das Lächeln seines Mundes, das plötzliche freudige Aufleuchten seines Blickes nicht mehr sehen, daß wir den warmen und innigen Klang seiner Stimme nicht mehr hören sollen: das ist es, was wir nicht begreifen, was wir noch nicht fassen können.

Und doch dürfen wir uns von dem Schmerz um ihn nicht übermannen lassen; — denn auch unser Schmerz ist noch eine Schale, die wir fortwerfen müssen, um zur wahren geistigen Anschauung seines Wesens zu gelangen. Wie die höchsten sachlichen Werte, so sind auch die höchsten persönlichen Werte unauslöschlich und unaustilgbar. Was uns hier einmal wahrhaft ergriffen und wahrhaft auf uns gewirkt hat, das kann nicht wieder untergehen. Was Hermann Cohen uns, seinen Schülern, hinterläßt, das ist kein bloßer Inbegriff einzelner noch so wichtiger philosophischer Sätze und Wahrheiten. Er selbst hat seine Wirkung niemals in dem Sinne aufgefaßt: er hat — wie es noch vor kurzem die Widmung seiner Schrift über den „Begriff der Religion“ an die „Marburger Schule“ aussprach — in dieser Schule immer nur eine Arbeits- und Forschungsgemeinschaft gesehen, die nicht durch gemeinsame Resultate, sondern durch eine gemeinsame ideelle Richtung des Suchens und Fragens zusammengehalten werden sollte. Manche von uns mögen, indem sie dieser Richtung folgen, vielleicht zu ganz anderen Ergebnissen, als er selbst, gelangen; aber das Band, das uns mit ihm vereint, wird darum nicht gelockert werden. In aller Unruhe des Suchens und in aller Freude und allem Glück des Findens wird uns sein Bild gegenwärtig bleiben; in allen Zweifeln und inneren Schwierigkeiten werden wir seinen belebenden und aufmunternden Zuruf zu hören glauben. Denn er hat uns das Beste gegeben, was im Gebiete der Philosophie der Lehrer dem Schüler zu geben vermag; er hinterläßt uns keine bloßen Lehrsätze oder Dogmen, sondern er hat uns durch sein Beispiel gezeigt, wie ein großer Mensch aus dem Mittelpunkt seines Wesens heraus für sich und für andere eine neue Gestalt des Seins und einen tieferen und reicheren Gehalt des Lebens entdeckt und gewinnt.

Nachruf an Hermann Cohen

gesprochen bei der Trauerfeier auf dem israelitischen Friedhof von Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Paul Natorp, Marburg

War es mir, dem langjährigen Amtsgenossen und Freunde des Dahingegangenen, ein unabweisbares Gebot, an dieser Stätte dem unauslöschlichen Dank Ausdruck zu geben für das, was Hermann Cohen mir gewesen ist, so stehe ich doch zugleich und zuerst hier als Vertreter der Universität und der Fakultät, der er den Hauptteil seiner Wirksamkeit geschenkt und auch nach seinem Scheiden noch seine Treue bewiesen hat, der Universität und philosophischen Fakultät Marburg. Beide, der Rektor unserer Universität, Prof. D. Heitmüller, und der Dekan der Fakultät, Geheimrat Prof. Dr. Friedrich Vogt, haben mich beauftragt zu erklären, daß sie nur wegen der besonderen Zeitumstände nicht selbst hierher geeilt sind, wie sie unter normalen Verhältnissen für ihre Pflicht gehalten hätten, und mit allem Nachdruck auszusprechen, daß unsere Universität und Fakultät sich voll bewußt ist, was sie an Cohen besessen hat und in ihm verliert. Seine von Anfang an starke, fortwährend wachsende, im letzten Jahrzehnt zu außergewöhnlicher Weite und Tiefe entfaltete Lehrwirksamkeit, der Eindruck seiner eigengearteten großen Persönlichkeit, die unwiderstehlich werbende Kraft seiner idealen Gesinnung, die auch den Widerstrebenden zu seinen Füßen gebannt hielt und jeden ernsten Menschen im tiefsten aufrütteln mußte, hat vielleicht mehr als das Wirken irgendeines anderen einzelnen dazu beigetragen, daß die Universität unseres Lahnstädtchens heute neben viel größeren mit vollen Ehren im In- und Ausland genannt wird. Ein bleibendes Denkmal dieser Wirksamkeit ist seine Schöpfung des Philosophischen Seminars: aus ihm ist in der kurzen Zeit seines Bestehens eine so stattliche Schar in gleicher Grundrichtung selbständig weiterstrebender Forscher hervorgegangen, wie wohl zurzeit keine andere philosophische Forschungsrichtung sie aufweisen kann.

Ein Kranz rasch welkender Blumen ist ein schwacher Ausdruck des Dankes für solche Leistung. Doch wird das Vergänglichste dem Verstehenden zum Symbol des Unvergänglichen. Nicht mit der Glorie der Vollendung will dieser Kranz die Schläfe des Toten schmücken: gemahnen will er an das tiefe Geheimnis der ewigen Aussaat und Erneuerung des geistigen Lebens. Nicht ein Nichtsterben will er vortäuschen, aber das ewig neue Erstehen des Lebens aus dem Tode vergegenwärtigen. So hat Plato im „Gastmahl" die pflanzlich-tierische wie die geistige Fortzeugung verstehen gelehrt als nicht Unsterblichkeit, aber ewige Verunsterblichung des Sterblichen, und hat dadurch den Sinn des Lehrens und Lernens, den Sinn des echten Philosophierens aufgehellt, als nicht toter Fortüberlieferung fertiger Weisheit, sondern immer neuer Weckung lebendigen Erkenntnisstrebens. Cohen hat für denselben Gedanken den gerade in seiner Paradoxie schlagenden Ausdruck gefunden: Die Erzeugung selbst sei das Erzeugnis. Leben lebt, und zeugt Leben: Leben ist ewiges Sichselbstfortzeugen, und nur dadurch Selbsterhaltung.

Es ist sicher im Sinne des Entschlafenen, wenn ich versuche unter eben diesem Gesichtspunkte die Umrisse seines Wesens an Hand der Grunddisposition seines Systems zu zeichnen. Dieses System ist und will nur System der Methoden sein, der Methoden eben jener geistigen Zeugung, in der das Leben des Geistes, als erkennendes Leben, lebende Erkenntnis, überhaupt besteht. In der entschiedenen Voranstellung der Methode erschien Cohen und erscheint bis heute vielen als einseitiger Rationalist. Er ist Rationalist, sofern er in alle Schlupfwinkel des Bewußtseins hineinleuchtet mit der Leuchte des Gedankens. Er war Lichtfreund und ist es geblieben bis zum letzten Atemzug. Aber er ist nicht Rationalist, wenn man darunter versteht den Leugner eines letzten, immer neu und immer tiefer zu Durchleuchtenden, Un- und Überendlichen. Gerade auf ein solches deutet vielmehr der von ihm gern gebrauchte, übrigens altkantische Vergleich des Ursprungs und der Erzeugung aus ihm; beide, der Ursprung und die Erzeugung, sind ihm unendlich. Nur durch ein fast unbegreifliches Mißverständnis hat man in seiner Frühzeit einen bloßen Analytiker, einen Zergliederer fertig vorliegender Gedankenmassen in ihm sehen wollen. Ganz im Gegenteil sind es stets die verborgensten, letztlich zentralen Zusammenhänge, in die sein Denken sich nur immer tiefer hineinbohrt. Erst von diesen aus ergeben sich die notwendigen Auseinanderlegungen, und sie dienen nur rückwärts die Synthesen zu erhellen und dann wiederum synthetisch weiterzuentwickeln. Deshalb vermißt man in Cohens Büchern nicht ohne Grund jedes eigentliche, nämlich analytische, Beweisen. Durch jede vorläufige Antwort auf eine gestellte Frage werden in Wahrheit nur neue, meist schwerere Fragen gestellt. So scheint keine Lösung erreicht zu werden. Wirklich gibt Cohen keine Lösungen, im Sinne perfekter Analyse, vollständiger Auflösung des Knotens, sondern er entdeckt nur immer neue, geschlossenere Zusammenhänge. Aber eben damit löst sich der — sonst im vermeintlich abgeschlossenen Ergebnis gebunden bleibende — Blick des Geistes. Wer das einmal begriffen hatte, den nahm es nicht wunder, daß Cohen, nachdem er die angestrengte Arbeit von Jahrzehnten einzig an die Kommentierung der Werke Kants zu wenden geschienen hatte, auf einmal als Begründer eines Systems hervortrat, welches, ganz aus dem Kants hervorgewachsen, doch in einschneidenden Fragen entschlossen über ihn hinausging. Die Forschungsgenossen standen meist ratlos vor diesem System, das so wenig dem gemeinhin angenommenen Begriff eines solchen entsprach. Denn man denkt sich darunter etwas ringförmig Geschlossenes, eine „Zusammenstellung" zugleich deutlich auseinandertretender Bestandstücke zu einem Ganzen, von dem sich nichts weg- noch hinzudenken lasse. Ein System in solchem Sinne hat Cohen nicht gewollt und gar nicht wollen können. Vielmehr liegt gerade darin die unvergleichlich vorwärtstreibende Kraft seiner Systematik, daß sie grundsätzlich keine solchen Antworten gibt, bei denen sich stehen bleiben läßt. Sie kennt in gewissem Sinne wirklich nur Fragen, nicht Antworten. Indessen gibt die tiefere Frage zugleich Antwort auf die noch nicht in gehöriger Tiefe gefaßte Frage; nämlich daß sie tiefer zu fassen ist, und immer noch tiefer.

Demgemäß will sogleich sein systematischer Leitgedanke der „transzendentalen Methode" verstanden sein. Gefordert wird damit die Begründung jeder philosophischen Aufstellung auf den alleinigen Tatsachengrund des wissenschaftlichen Erkennens. Das „Faktum der Wissenschaft", auf das Philosophie sich zu gründen habe, darf dabei selbst niemals starr, als fertiger Bestand abschließenden Wissens verstanden werden, sondern streng nur als beständig fortschreitende Forschungsarbeit. In „gedruckten Büchern" zwar liegt solche Arbeit als „Faktum" vor; aber eben solche wollen niemals starre Festlegungen bedeuten, sondern sie markieren nur gleichsam als Meilensteine den je erreichten Stand der Erkenntnis, gerade damit darüber hinausgeschritten werde. Darum verfolgt Cohen unermüdlich gerade die jüngsten Fortschritte der Forschung, um an ihnen seine philosophischen Aufstellungen zu prüfen, zu bewähren, weiter zu klären und zu vertiefen — oder zu berichtigen. Und keinen Augenblick zögert er, die eigenen früheren Aufstellungen, wo es sich notwendig zeigt, ohne Zurückblicken fallen zu lassen. Aufs strengste aber versagt er sich jeden Eingriff in die positive Forschung; so ist es ganz ausgeschlossen, daß je die Grenzen zwischen Philosophie und Forschung sich ihm verwischten. Nur die unerbittliche Strenge solches allein „wissenschaftlichen" Verfahrens in der Philosophie hat es ihm möglich gemacht, zum Führer einer philosophischen „Schule" zu werden, die gar nicht in die Gefahr kommen kann, einen ein für allemal festen Lehrbestand nur weiter zu überliefern, sondern die ernsteste Verpflichtung fühlen muß, das Gewonnene unablässig weiter zu sichern, zu entwickeln, zu verbessern.

Nur Oberflächlichkeit aber hat verkennen lassen, daß im Zentrum seiner Philosophie nicht die — von ihm durchweg als Kritik, nicht schlechthin der Wissenschaft, sondern zunächst der exakten oder zur Exaktheit strebenden Naturwissenschaft verstandene — Logik, sondern die Ethik steht. In ihr ganz besonders spricht der kräftige Aktualitätscharakter seines Philosophierens sich aus. Er verrät sich schon darin, daß in ihr der sonst in der Ethik kaum beachtete Begriff des Sieges eine geradezu beherrschende Stellung einnimmt. Sittlichkeit ist nicht Kampf allein, sondern Sieg. Die große Entdeckung der jüdischen Prophetie, die „ewige Zukunft" des Menschengeschlechts, wird seiner Ethik zum Leitgedanken. Sie erhellt ihm den Sinn der Kantischen wie schon der Platonischen „Idee" als „unendlicher Aufgabe". Sie begründet zugleich die ideale Bedeutung des Staates als (nicht sowohl seiender als ewig werdender) „Genossenschaft", Societas. So wird der praktische Idealismus zum Sozialismus, einem Sozialismus aber von einer idealen Höhe, die keine Verwechslung möglich macht mit der Zeitforderung irgendwelcher Partei; so warm er auch, schon von seiner Verbindung mit Friedrich Albert Lange her, in der großen wirtschaftlich-politischen Bewegung des deutschen Sozialismus den idealistischen Kern anerkannt, und sie deshalb mit lebendig persönlichem Anteil bis zuletzt begleitet hat. Als Sozialist ist er zugleich Humanist — doch nie zum Schaden der Vaterlandstreue, die vielmehr ihm ebenso selbstverständlich war wie die Treue gegen sein angestammtes Juden-

tum. So wenig dieses ihm je in die vage Allgemeinheit einer Menschheitsreligion zerfloß, so wenig das Deutschtum in die leere Abstraktion des Menschentums. In das Geheimnis des Individuellen, das in Kants Philosophie noch keineswegs bis zur letzten Tiefe erschlossen war, ist Cohen immer tiefer eingedrungen. Deshalb fordert seine Ethik, unmittelbar neben und in der kräftigen Betonung der Allheit, zugleich volle Individualisierung der sittlichen Aufgabe für den einzelnen in der vollen Bestimmtheit seiner Lage, in konkreter Gemeinschaftsbeziehung. Daraus folgt für ihn die Verpflichtung gegen sein Judentum wie gegen sein deutsches Vaterland, zwischen welchen beiden er zugleich eine innere Beziehung sieht, die ihm möglich und zur Pflicht machte, gerade als Jude ganz Deutscher, als Deutscher ganz Jude sein zu wollen. Treue gegen den anderen einzelnen und gegen die Gemeinschaft, in die ein jeder gestellt ist, wird ihm zum Angelpunkt der Tugendlehre. Wie tiefe Wurzeln das in seiner eigenen sittlichen Persönlichkeit hatte, muß jedem bewußt sein, der ihm jemals menschlich näher getreten ist. Ich darf davon wohl reden, da ich vor anderen unerschütterliche Freundestreue von ihm erfahren durfte. Ein wissenschaftliches und lehrendes Zusammenwirken ohne solchen Grund gegenseitigen persönlichen Verstehens und Liebens wäre für ihn seiner ganzen Natur nach nicht wohl möglich gewesen. Er aber war, als der Ältere, in Leben und Erkenntnis Vorangeschrittene, in dieser Freundschaft stets der Gebende; um so größer der Dank, den ich persönlich an diesem Sarge niederzulegen habe und durch die Wahrung seines Andenkens wie die Fortarbeit an dem gemeinsamen Werk bis zum letzten Atemzug zu betätigen hoffe.

Am fernsten allen kahlen Allgemeinheiten lag sein ästhetisches Verhalten. Es war, weit mehr noch als selbst seine sittliche Stellungnahme, ihm eine Sache unmittelbarster, persönlicher Ergriffenheit. Zwar so wenig wie Cohen in die Arbeit der positiven Forschung oder der aktuellen Politik unmittelbar einzugreifen zu seinem Lebensberuf rechnete, ebensowenig hat er, meines Wissens, jemals gedichtet, oder über die Anfangsgründe hinaus Musik, ausübend oder schaffend, getrieben, oder Griffel und Pinsel geführt. Aber es war ihm gegeben. fast mit völliger Überspringung alles Technischen dennoch mit einer ihm ganz eigenen Sicherheit und Schärfe gerade die letzten Tiefen des Künstlerischen zu erfassen. Er lebte ganz in der Kunst, er empfand sie als restlose Mitteilung, unmittelbar lebendiges, liebendes Sichergießen. „Seid umschlungen, Millionen! Diesen Kuß der ganzen Welt!“ — das ist seine ästhetische Grundstimmung. Doch verbleibt das wiederum nicht in der bloßen Subjektivität der inneren Erregtheit, sondern es geht unmittelbar über in eigene Mitteilung, und so doch in eine Art Produktion, in die Art der Produktion, für die eben er geschaffen war: in Ideenproduktion. Liest man in solcher Einstellung seine Ästhetik, so wird man ihr gerecht werden und reichen Gewinn aus ihr schöpfen. Sie ist sein persönlichstes Buch, und doch eben damit sachlich von einer Bedeutung, in ihrer Art wohl vergleichbar der der persönlichen Bekenntnisse großer Künstler über ihre innere Stellung zur Kunst.

Nicht weniger versteht sich im engsten Zusammenhang mit seiner persönlichen Eigenart Cohens sachliche Stellung zur Religion. Konnte es in seinen früheren Darlegungen noch scheinen, als löse die Religion sich ihm einzig in Ethik auf, so haben seine letzten, tieferdringenden Arbeiten darüber keinen Zweifel gelassen, daß er die Eigenheit der Religion in der absoluten Einzigkeit und Individuität persönlichen Erlebens bestimmt erkannt hat. So allein entspricht es der nur immer wachsenden Wärme und Tiefe seiner eigenen Religiosität. Und wenn er, wie gesagt, schon aus seiner ethischen Grundstimmung am ideal begriffenen Judentum nicht nur unerschütterlich treu festgehalten, sondern sich mit immer innigerer, fast leidenschaftlicher Liebe ihm hingegeben hat, so hat er doch auch einem in gleicher Idealisierung gedachten Christentum nicht bloß volles Verständnis, sondern auch warme Sympathie entgegengebracht. Ich bezeuge es besonders gern gerade an dieser Stätte und in dieser Stunde ihm als Christ dem Juden, daß die Pietät gegen die eigene Religionsgemeinschaft weder für ihn noch für mich je ein Hindernis gewesen ist, daß wir auch im Religiösen uns gegenseitig zu verstehen und im letzten Grunde einig zu fühlen vermochten. Strebe doch jeder, Jude wie Christ, seine Religion zu der Tiefe und Reinheit durchzuarbeiten, wie Cohen es getan hat, dann werden beide einander nicht bloß dulden, sondern voll anerkennen können, als auf verschiedenem Wege doch nach *einem* Ziele hinwandelnd.

Nur *ein* Letztes noch darf neben dem Heiligtum der Religion, wenn auch mit Scheu, berührt werden: die Liebe: *die* Liebe, die nur einmal, dem einzigen und auf immer gegeben wird. Cohen hat sie erfahren dürfen. Wenn aber in ihm am meisten *sie* verliert, die ihn am tiefsten besessen hat, die bis zum letzten all ihr Leben an ihn hingegeben hat, dann mag in dieser geweihten Stunde das ihr zum Troste dienen: es ist ein Großes, das ihr damit zuteil geworden ist, daß sie diesen Mann, nicht in dem oder jenem Stück, sondern ganz erleben, sein ganzes, innerstes Leben mit ihm teilen durfte. Das ist etwas Einziges, Unvergleichliches, ewig Unverlierbares, das kann kein Tod ihr rauben, es ruht ewig in Gottes Hand, und wird durch die Vollendung des irdischen Lebens nur fester, reiner, geschlossener in ihr fortleben.

Und so werden wir alle, wenn wir seinem Sinne treu bleiben, von dieser Stätte scheiden nicht in haltloser Trauer, sondern in der Erhebung des Bewußtseins: Er, Hermann Cohen, *war*, und er war *unser*, nein, er *ist*, er bleibt, er lebt uns und wird, so viel uns gegeben ist, in uns, durch uns weiter leben. Das sei uns die Krone der Unsterblichkeit, nicht des Gedächtnisses allein und des Ruhmes, sondern des Kampfes und Sieges des ewigen Göttlichen, für das er gelebt, um das er lebenslang gekämpft und gesiegt hat: der *Idee*.

Hermann Cohens Philosophie des Judentums

Eine Darstellung ihrer Grundzüge.

Von Dr. Jacob Klatzkin, Vitznau.

Quellen: Ethik des reinen Willens (2. Aufl. 1907); Religion und Sittlichkeit (1907); Der Begriff der Religion im System der Philosophie (1915); Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch (Jahrb. für jüd. Gesch. u. Liter. III, 1900); Autonomie und Freiheit (Gedenkbuch für David Kauffmann, 1900); Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum (XXVIII. Bericht der Lehranst. f. Wiss. d. Jud., 1910); Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit (1910); Das Gottesreich (1913); Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum (Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Religion 1915); Deutschtum und Judentum (1916).

1.

Hermann Cohen war als Philosoph der strengste Idealist unserer Zeit.

Er selbst hätte diesen Satz als eine Tautologie beanstandet. Die Prädikate: Philosoph und Idealist waren ihm Begriffe, die sich gegenseitig und durchgängig bedingen. Der Materialismus bedeutete ihm nicht nur eine ethische, sondern und vornehmlich eine logische Verirrung.

Sein System der Philosophie ist ein System des Idealismus. Logik der reinen Erkenntnis, Ethik des reinen Willens, Ästhetik des reinen Gefühls — diese Reinheit meint nichts anderes als die Reinheit des Idealismus: rein vom Gegebenen, Heterogenen, Dinghaften, vom Stofflich-Gebundenen, das nicht Erzeugung, Selbsterzeugung ist. In der Logik wird diese Reinheit als Idee, in der Ethik als Freiheit, in der Ästhetik als Ideal beglaubigt. Es ist nicht der träumende Idealismus, es ist Idealismus als Wissenschaft, als Methode: der kritische Idealismus. Er verkündet die Macht der Vernunft und kämpft gegen alle Mystik und Romantik in der Philosophie. Die Wissenschaft ist ihm alleinige Quelle der Wahrheit und mithin der gesamten Geisteskultur. Daher soll die Philosophie, wenn sie nicht geistreiche Einfälle und Stimmungen, sondern ein System der Wahrheit darstellen soll, in den Prinzipien der exakten Wissenschaften Rechenschaft ablegen. So hat Kant die Methode Newtons auch in ihrer philosophischen Dignität anerkannt, während Spinoza die Philosophie in Religionsphilosophie, die Metaphysik in Ethik aufgehoben hat. Hier ist der geschichtliche Unterschied zwischen wissenschaftlicher Philosophie und romantischem Denken der Intuition. Plato, Kepler, Galilei, Newton, Leibniz, Kant sind daher für Cohen die Klassiker des wissenschaftlichen Denkens.

Es ist die große philosophische Tat Cohens, daß er den Idealismus zuvörderst in der Erkenntnistheorie begründet und ihn von ihr aus den Weg zu den anderen Disziplinen nehmen läßt. Dadurch ist er zum Begründer einer neuen Schule des rigorosen Idealismus geworden. Ob ein Denker als Idealist zu bezeichnen ist, darüber entscheidet eigentlich nicht seine Sittenlehre, sondern seine Erkenntnistheorie. Denn eine

Ethik läßt sich auf einem materialistischen Grunde schwerlich aufbauen. Man versteht so, daß gar viele Philosophen in der Erkenntnistheorie ausgesprochene Materialisten, in der Ethik hingegen quasi Idealisten sind. Cohen erkannte aber die materialistische Denkart in ihrer ganzen Tragweite, auch in ihren unbewußten Äußerungen und Gestaltungen, erhellte ali ihre Schlupfwinkel und Verstecke und legte die Axt an ihrer Wurzel an: ihre Wurzel ist in der Logik. Darum geht die Logik der Ethik voran. Erst der erkenntnistheoretische Idealismus führt uns zum ethischen; und damit — zur methodischen Begründung der jüdischen Sittenlehre, die im Zentrum der Cohenschen Ethik steht. Wollen wir Cohens Philosophie des Judentums kennen lernen, so müssen wir zunächst — wenn auch nur in kurzen Strichen — die Direktiven zwischen dem logischen und ethischen Idealismus unserer Darlegung voranschicken.

2.

Die Logik der reinen Erkenntnis lehrt: das Denken ist souverän. Das Denken ist nicht Vorstellung. Die Vorstellung empfängt; das Denken ist sich selbst Quelle, trägt in sich selbst das Gesetz der Erzeugung seines Inhalts. Die Vorstellung erleidet, das Denken erzeugt das Sein. Das Denken darf nicht seinen Anfang außerhalb seiner selbst nehmen: weder in der Sinnlichkeit noch in der Anschauung. Es darf nichts Gegebenes als Grundlage hinnehmen, die Wirklichkeit muß ihm als Aufgegebenes, als X gelten, das von ihm erst zu bestimmen ist: nur das gesetzgebende Denken ist die Instanz, die das Urteil der Realität fällt. Die Grundlagen des Denkens sind die Grundlagen des Seins. Sie sind Ideen: Grundlagen, die zugeich Grundlegungen sind, im Sinne der naturwissenschaftlichen Hypothesis. Sie sind begründet, indem sie begründen. Die Idee des Infinitesimalen ist die Methode der mathematischen Realität: die Idee des Unendlichen ist Grund des Endlichen: die Regeln des Endlichen, sagt Leibniz, reussieren im Unendlichen. Die Idee ist die Rechenschaft des Begriffs, sie ist das Selbstbewußtsein des Begriffs. Sie ist Ursprung ihrer selbst. Durch diese „Idee des Ursprungs" ist Cohen ein Wiedererwecker des Platonismus, ein bahnbrechender Interpretor Kants und Stifter einer neuen Schule.

Das Problem der Logik ist das Sein, das der Ethik das Sollen. Hat sich nun die Idee als Methode für die Erzeugung des Seins bewährt, um so mehr muß sie die Realität für das Seinsollen beanspruchen dürfen. So wird im erkenntnistheoretischen Idealismus der ethische Idealimus legitimiert. Das Vorangehen der Logik im System der Philosophie bedeutet aber nicht einen Vorrang, geschweige ein Vorrecht; es ist ein methodischer Vorgang. Ihm gegenüber steht der Primat der praktischen Vernunft. Die Logik hätte keinen Zweck, wenn es keine Ethik geben würde. Wozu die Frage: Was ist?, wenn nicht die Frage: Was soll? Es wäre nörgelnde Klügelei und wertlose Gelahrtheit, sollten unsere Forschungen nicht für die Ethik fruchtbar gemacht werden können.

Das Problem der Logik ist die Natur, das der Ethik der Mensch. Die Menschen sind keine Naturkörper, keine mathematischen Figuren, wie sie etwa in Spinozas Ethik aussehen; und ihre Handlungen sind nicht more geometrico zu bestimmen. Der Wille als ethisches Problem ist rein, ist Quelle und nicht Annex. Der Wille ist nicht Begehren, ist nicht ein Erleiden; er ist Erzeugung, Ursprung. Er ist nicht Denken. Die Normen der sittlichen Natur sind nicht Naturgesetze. Die Willensreinheit, die Wissenschaft ist die Voraussetzung der Ethik als der Lehre von der Willenshandlung. Freilich ist der Wille sowohl mit dem Denken als mit dem Affekt verwandt, aber er wird in diesen zwei Momenten keineswegs erschöpft. Der Grundfehler der spinozistischen Ethik betseht in ihrer Identitätslehre vom intellectus und voluntas: niemand fehle freiwillig; das Verbrechen sei ein logischer Irrtum. Ist aber die Erkenntnis des Guten ein Affekt, so könnte die Parole Hobbes eine berechtigte Anwendung finden: Recht ist Macht. Die Reinheit des Willens kann daher nicht genug gelehrt werden. Der reine, d. h. der sittliche Wille erzeugt seinen Inhalt. Dieser Inhalt ist immer Aufgabe, ist immer auf Zukunft gerichtet. Dieses Sollen als Aufgabe ist das Sein des Sittlichen.

Im Gegensatz zu allem Materialismus, der die Geisteskultur als Wirkung der Wirtschaft erklärt oder das Individuum durch das Milieu bedingt sein läßt — durch diese Bedingtheit wird der Mensch gedingt, zum Ding gemacht, die Kulturgeschichte zur Naturgeschichte nivelliert — verkündet die idealistische Ethik den Menschen als ein Reich der Zwecke. Die Zwecksetzung ist die souveräne Freiheit des Menschen. Er ist sich selbst Aufgabe. Er ist sich selbst Idee.

Das Sein des Sittlichen ist nicht das Sein der Natur. Der Mensch der Ethik ist nicht der Mensch der Psychologie. In der Ethik des reinen Willens handelt es sich nicht um den naturhaften, leibhaften, isolierten Menschen — dieser gehört der Biologie an —, sondern um die Idee des Menschen. Das sittliche Individuum entsteht erst in der Gemeinschaft. Der Begriff des Menschen kann erst im Begriffe der Menschheit ergründet werden.

In der Auseinanderhaltung und Gegenüberstellung von Sittlichkeit und Natur tritt uns eine Kardinalfrage entgegen, die gleichsam die Schicksalsfrage der Ethik ist. Gibt es eine Korrespondenz zwischen den zwei Seinarten, zwischen Natur und Sittlichkeit? Das Sein des Sittlichen wurde als ein Sollen gekennzeichnet, als das Sein des sittlichen Willens. Ist diesem Willen das Natursein versagt? Bilden sie vielleicht gar einen unversöhnlichen Gegensatz? Bleibt etwa die sittliche Aufgabe nur ein frommer Wunsch, die sittliche Idee bloß ein schöner Gedanke? Ist die Ethik eine Erfindung, eine Erdichtung unserer Phantasie? Wohl haben wir den methodischen Zusammenhang zwischen diesen zwei Seinsgebieten kennen gelernt, der vom erkenntnistheoretischen Idealismus zum ethischen überleitet. Darf es bei der methodischen Verbindung sein Bewenden haben? Welche Kompetenz entscheidet nun, daß das Lehrgebäude der Ethik kein Luftschloß ist?

Da muß sich ein neuer Begriff einstellen, der die Garantie für die Realität der Sittlichkeit zu leisten hätte. Dieser Begriff ist: die Gottesidee der Propheten.

3.

Die jüdische Gottesidee besagt nicht die Identität von Natur und Sittlichkeit, wohl aber ihre Korrelation: Gott, Schöpfer der Natur, ist Urquell des Sittlichen. Freilich ist Natur nicht Sittlichkeit, wie Sittlichkeit nicht Natur ist; aber sie schließen sich gegenseitig nicht aus. Es besteht zwischen ihnen keine unüberbrückbare Kluft. Die Sittlichkeit ist an der Wirklichkeit teilhaftig. Gott ist der Bürge für die Realität der Sittlichkeit: daß die sittliche Idee kein Wahn ist.

Diese Korrelation erhellt auch den Begriff der Wahrheit. Die Logik hat die Erkenntnis der Wahrheit zu begründen. Wird nicht die Wahrheit erst in der Ethik gesucht und gefunden? Gibt es also zwei Wahrheiten? Nein, sie bilden eine geschlossene Einheit. Die Naturerkenntnis allein erschließt noch nicht die Wahrheit, ebensowenig die sittliche Erkenntnis allein. „Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems." Zusammenhang und Einklang, nicht Identität. Diese Verbindung in der Trennung ergibt sich uns schon aus dem Wahrheitsbegriff in der prophetischen Gottesidee: die Sittlichkeit entbehrt nicht der Natur, der Wahrheit der Lehre fehlt nicht die Wirklichkeit. „Gott ist wahr und Gott ist die Wahrheit, das sind die tiefen Ausdrücke, mit denen die Propheten den einzigen Gott erdenken. Vielleicht darf man sagen, daß charakteristischer noch als die Einzigkeit die Wahrheit für den Gott der Religion gegenüber den Göttern der Mythologie ist. Denn der wahre Gott ist der Grund der Sittlichkeit, die er fordert, und deren Forderung schlechterdings sein Wesen ausmacht."

Die Propheten erkannten Gott als die Idee des Guten. „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut ist" (Micha VI, 18). Gott verkündet die Sittlichkeit. Gott ist das, was er verkündet. Dieses ist der Begriff der Offenbarung, daß sich Gott im Verkünden des Guten dem Menschen offenbart, und nur in diesem Verkünden offenbart sich Gott dem Menschen; nur in der Sittlichkeit erkennt der Mensch den wahren Gott. Gott hat den Menschen berufen, um ihm Kunde zu geben — wovon? Vom Guten. Die Sittlichkeit allein ist das Amt Gottes. Gott erkennen, heißt daher nicht seine Natur erkennen. Wie sagen die Propheten? Gott kennt die Wege des Menschen und die Gedanken des Herzens, aber Gottes Wege und Gottes Gedanken sind nicht des Menschen Wege. „Wolltest du das Geheimnis der Gottheit finden?" Der Prophet befreit sich von den kosmologischen Fragen nach der Natur Gottes und begeistert sich um so mehr für die Verkündung, für die Lehre Gottes. „Nicht was Gott ist, soll Gott mich lehren, sondern was der Mensch sei." Nicht Gott allein und an sich ist der Hauptinhalt des Monotheismus, sondern immer nur in Korrelation zum Menschen.

Da ist der tiefste Unterschied zwischen den mythischen Religionen und der Religion der Propheten. Die Götter der Mythen verkünden Glück oder Unglück, Sieg oder Untergang; nicht aber, was gut sei. Der Mythos hat ein Interesse am Wesen Gottes, an der Natur Gottes; die Religion der Propheten an der Sittlichkeit Gottes. Die Propheten sind die ersten, die diese Transzendenz Gottes erdacht haben. Auch unsere mittelalterliche Religionsphilosophie gibt sich mit der neugierigen Frage nach dem absoluten Wesen Gottes nicht ab. Nur diejenigen Attribute Gottes sind Gegenstand der philosophischen und religiösen Forschung, welche das Wesen Gottes als das Urbild der Sittlichkeit bestimmen. Außerhalb dieses Interesses an der Sittlichkeit ist das Wesen Gottes unerforschlich, ist nicht Gegenstand des philosophischen Erkennens und ebensowenig des religiösen Glaubens. Nur „Attribute der Handlung", lehrt der Klassiker der jüdischen Religionsphilosophie, dürfen von Gott ausgesagt werden. Maimonides graut es vor dem Pantheismus; er läßt die pantheistische Verbindung zwischen Gott und Natur im Sein gar nicht aufkommen. Er unterscheidet das Sein Gottes selbst vom Leben. Nur das Sein ist der Gotteserkenntnis zugänglich; das Dasein gehört unter die negativen Attribute. Diese Position, welche in der ganzen jüdischen Religionsphilosophie behauptet wird, ist eine folgerichtige Fortführung der ursprünglichen Bedeutung des prophetischen Monotheismus.

An dieser grundlegenden Bedeutung können wir die Scheidung zwischen Judentum und Christentum ermessen. Das Wesen Gottes bildet den eigentlichen Inhalt des christlichen Glaubens. Das Interesse bleibt an der Natur Gottes haften. Freilich vollzieht sich dieses Wesen in der ganzen Geschichte seines Daseins nur unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit; aber es ist nicht der Gesichtspunkt der selbständigen menschlichen Sittlichkeit, durch den und auf dem das Wesen Gottes eingeschränkt ist. Das ist das Erbteil des Mythos, welches im Christentum lebt. Nicht, daß darum schon dieser Gottesbegriff unsittlich oder widersittlich würde; auch der Mythos hat die Tendenz zur Sittlichkeit. Aber eine außersittliche Sphäre wird dadurch genötigt, das Dogma zu beschreiben.

Die Transzendenz des jüdischen Gottes schließt eine Immanenz ein. Der Gottesbegriff ist dem Naturbegriff gegenüber transzendent: Gott ist nicht Natur. Er kann also nicht ein Gott-Mensch sein. „Die jüdische Gottesidee ist keusch." Sie kennt keine Vereinigung mit Gott. Sie betet: „Die Nähe Gottes ist mein Gut" (Psalm 73); die Nähe, nicht Vereinigung. Aber die Idee Gottes bezieht sich auf die Idee des Menschen. In dem Verlangen nach Gott, nach einem Wesen außer dem Menschen, aber für den Menschen bestimmt, besteht die Religion. Gott ist Gott der Menschen. Und der Vater hat die Aufgabe, seinen Kindern zu sagen, was gut sei. Dieses Gute hat zum Objekt den Menschen, der auch als Subjekt deses Guten gefordert wird. Die Idee des Guten erhebt sich zur Idee der Menschheit. Das

Gute ist für den Menschen die Menschheit. Sagten wir: Gott offenbart sich dem Menschen im Verkünden der Sittlichkeit, so können wir jetzt sagen: Gott offenbart sich den Menschen im Verkünden der Idee der Menschheit.

Es ist ein Vorurteil, wenn man den Schwerpunkt des Monotheismus in die Einheit legt; er liegt im Sein, in der Einzigkeit des Gottesseins, das von allem Natursein unterschieden ist. Die Religion entsteht erst mit dem einzigen Gotte, mit dem Gotte ohne Gleichnis und Bildnis. „Ich-bin hat mich gesandt zu euch." Gott offenbart sich am Dornbusch als das Seiende. Er ist das wahrhafte Sein, das einzige Sein. Diese Stelle, erklärt Kautzsch, macht Moses zum Stifter des israelitischen Monotheismus. „Würde die Religion sich in Philosophie entfalten und ausbreiten, so würde sie danach Kohelet zu ihrem Kanon machen, und die Skepsis, dem Schein die Nichtigkeit über alles angebliche Sein verhängen. Der Monotheismus hat jedoch positive Aufgaben, die ihn von dieser Negative abrufen." Der positive Sinn seiner Einzigkeitslehre ist die Ausscheidung jedes anderen Seins, das nicht sittliches Sein ist, aus dem Gottesbegriffe. Der Bibel-Babel-Streit ist daher sinnlos. Der Monotheismus hat sein schöpferisches Moment nicht im Begriffe der Einheit, der Ungeteiltheit, im Gegensatz zur Vielheit der Götter; sondern im Begriffe der Einzigkeit, des nur-sittlichen Seins des jüdischen Gottes, im Gegensatz zum außersittlichen Sein des pantheistischen Gottes.

Der Mythos richtet seinen Blick auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Die Propheten lenken den Blick des Menschen auf den Nebenmenschen, auf das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch. Dieses spezifische Merkmal, welches die Religion vom Mythos unterscheidet, ist Grundbegriff des jüdischen Monotheismus; er wäre zugrunde gegangen, wenn dieses Motiv, dem er seinen Ursprung verdankt, hätte erschüttert werden können. Der Logos des Philo, der Gedanke eines Mittlers zwischen Gott und Mensch, bildet daher die größte Ablenkung von der Denkart der Propheten, eine Profanierung des Monotheismus, der Transzendenz Gottes. Es ist die Vorstufe des Christentums. Im Dogma der Trinität und des Opfertodes können wir zur Genüge die mythologischen Motive in der Bestimmung des christlichen Gottesbegriffes feststellen. Unleugbar aber entblößt sich der Mythos in der Erlösungslehre, die das Spezifische der christlichen Gotteslehre ist. Christus ist Erlöser. Nicht in der eigenen Kraft seines Willens wird die Erlösung des Menschen gesucht, sondern in einer auswärtigen Quelle. Die Selbständigkeit des Menschen als einer sittlichen Person, seine Willensfreiheit wird damit verdächtigt.

Der Prophetismus bildet den schroffsten Gegensatz zum Pantheismus. In diesem Gegensatz erprobt sich sowohl die Transzendenz der prophetischen Gottesidee gegenüber der Natur, als die Immanenz zum Menschen, dem sittlichen Menschen.

Der Gottesbegriff wird nicht in der Physik entdeckt, sondern in der Sittlichkeit. Es besteht eine Differenz zwischen Natur und Sittlichkeit, aber kein Widerspruch. Dies gewährleistet der prophetische Gottesbegriff. Glaubt aber eine Ethik den prophetischen Gottesbegriff entbehren zu sollen, so droht sie in Pantheismus zu verfallen; ein Drittes gibt es nicht. Es gibt keinen Ausgleich zwischen Monotheismus und Pantheismus. Und mit Atheismus läßt sich eine Ethik schlechterdings nicht anfangen.

Wir sehen: Bildet der Primat der Ethik den Grundstein ihres Lehrgebäudes, so ist die prophetische Gottesidee ihr Schlußstein. Durch sie wird der Wirklichkeitswert des Sittlichen gewährleistet.

4.

Der prophetische Gottesbegriff hat noch eine tiefere Bedeutung, die ihn zum Grundbegriff der idealistischen Ethik macht.

Die idealistische Ethik bleibt vor dem Verdacht der Erklügelung oder der Einbildung nicht geschützt, wenn nur die Realisierbarkeit des Sittlichen durch den Gottesbegriff besagt wird; wenn nicht auch die Erkenntnis der Realisierung in ihm enthalten ist. Die Ethik wäre ein Machwerk, sollte nur ihre Existenzmöglichkeit und nicht ihre Existenzialität proklamiert werden dürfen. Es kann nicht genügen, wenn nur die Disponibilität der Natur für das Sittliche bejaht wird: daß die Wirklichkeit der Natur sich die Wahrheit des Sittlichen gefallen lassen kann. Verdient denn eine solche Wahrheit, daß man ihr Glauben schenke? Ist sie doch bloß eine Eventualität. Und der krasse Materialismus dürfte recht behalten: daß die ethische Wahrheit sich nie bewahrheitet hätte. Das Verhältnis von Natur und Sittlichkeit, Wirklichkeit und Wahrheit müßte inniger gedacht werden, wenn anders die Sittenlehre keine welt- und lebensfremde Theorie ist. Das Sittliche gewinnt an Natur, die Wahrheit an Wirklichkeit: so müßte man sagen dürfen; sonst ist es um die Ethik arg bestellt.

Hier erlangt der prophetische Gottesbegriff seine Vollwertigkeit in der Messiasidee. Pessimisten und Quietisten sagen: Das Sein des Sittlichen sei ein ewiges Einerlei. Heraklit lehrte: Alles fließt in einem ewigen Kreislauf, in einem ewigen Wechsel von Weltenuntergang und Weltenentstehen. Die Messiasidee verkündet den Fortschritt der Kultur, die nicht Abstieg, sondern Aufstieg ist. Das Sittliche wird Natur, die Wahrheit wird Wirklichkeit. Die Messiasidee ist der Optimismus der Sittlichkeit, der Optimismus der idealistischen Geschichtsansicht. Der jüdische Gott ist Gott der Geschichte. Die Kulturgeschichte muß als die Geschichte des sittlichen Fortschritts der Menschheit aufgefaßt werden. Die Wirklichkeit der Geschichte gehört der Idee der Sittlichkeit. Die Geschichte gibt nicht dem Unrecht recht; sie rächt sich vielmehr an der Bestialität des Menschen, besser gesagt, der Mensch rächt sich an der Bestie in ihm. Der Mensch ist kein Raubtier, daß man sagen dürfte: homo homini lupus. Jedenfalls ist er nicht verurteilt, es immer zu bleiben. Er ist nicht der ewigen Verdammnis preisgegeben, ist nicht

ein Werkzeug der Erbsünde. Die Reinheit der Seele kann ihm nicht verlustig gehen. „Mein Gott, die Seele, die du mir gegeben hast, ist rein . . . Und du wirst sie einst von mir nehmen, um sie mir wiederzugeben im künftigen Leben.“ Die befleckte Seele kann sich mit Gott versöhnen, kann von der Sünde erlöst werden: sie soll nur das Werk ihrer Erlösung rechtschaffen in Angriff nehmen. Jeder Mensch, und wäre er in Ketten geboren, ist frei, sofern er sich die Aufgabe stellt, frei sein zu sollen: sofern er den Willen zum Freisein hat. Wir sind Kinder Gottes, nicht des Teufels. „Es ist daher nicht ein Ausdruck der Wahrhaftigkeit, die geschichtliche Konsequenz zu ziehen, daß es immer so bleiben werde, wie es immer gewesen ist.“ Der messianische Gottesbegriff bedeutet die Verbürgung für die Erfüllung des sittlichen Ideals: Gott, Herr der Welt und Verkünder des Guten, ist diese Bürgschaft. Schon der Begriff der göttlichen Vorsehung weist die Tendenz des Messianismus auf. Die Fürsorge schränkt die Freiheit des Menschen nicht ein, sie ermöglicht sie. Der Mensch selbst ist Herr seiner Sittlichkeit: er hat sie zu vollziehen und daher auch zu verantworten. Gott kann ihm dabei beistehen. Doch das ist ein Ausdruck, der an der Grenze des Populären liegt. Genauer ist das Wort des Talmud, daß die Gottesfurcht außerhalb der Sphäre der göttlichen Allmacht liegt. Ohne die Willensfreiheit zu verletzen, beruht der Begriff der göttlichen Fürsorge auf der Annahme eines historischen Gutes. In der geschichtlichen Entwicklung erblickt die sittliche Sorge eine Bestätigung ihrer Forderungen. Diese Entwicklung an sich darf nie als die Entwicklung der Sittlichkeit angesehen werden: es bleibt immer eine Distanz zwischen dem Sein des Sittlichen und dem Sein der Wirklichkeit; aber sie verringert sich auch immer mehr. Der messianische Begriff der göttlichen Vorsehung, in dem alle echte Theodizee münden muß, lehrt: Das Sittliche verwirklicht sich, ist jedoch keineswegs Wirklichkeit: das Sittliche ist nicht dinglich gegeben, sondern ist und bleibt immer Aufgabe.

Das Wirklichwerden der Sittlichkeit wird vom Messianismus als das Ende der Tage bezeichnet. Der Mythos verlegt die Sittlichkeit rückwärts, klagt um ein verlorenes Paradies. Der Messianismus emanzipiert uns von der Romantik für das Vergangene, richtet unseren Blick auf das Kommende. Die Propheten projizieren das goldene Zeitalter auf die Zukunft. Sie sind von der festen Hoffnung auf den Erfolg der sittlichen Kämpfe, von der edlen Zuversicht auf den Sieg des Guten erfüllt. Den Griechen war die sittliche Hoffnung fremd. „Die Propheten sind die Schöpfer einer neuen Art des Denkens, die wir eben in einem strengeren Sinne als Religion bezeichnen. Daher begnügen sie sich nicht damit zu sagen: so soll es sein. Sie sagen zugleich: so wird es sein.“ Dieses „So wird es sein“, die messianische Zukunft ist nicht ein Abschluß, etwa ein Stillstand in der Zeit. Das Ende der Tage ist nicht ein Ende, sondern ein Ziel. Der Zukunfts-

begriff des Messianismus erhält seine Prägnanz in dem Begriff der Ewigkeit. Der echte Begriff der Ewigkeit ist ein ethischer Begriff; er bezieht sich auf den sittlichen Willen. Er meint nicht ewige Zeit, sondern ewige Sittlichkeit: ewigen Fortgang der sittlichen Arbeit.

Die Ewigkeit des Sittlichen ist seine Wirklichkeit. „Das wäre keine Wirklichkeit des Sittlichen, welche den reinen Willen in harmonischen Frieden auflöste und von der Arbeit des Kampfes ablöste. Wirklichkeit des Sittlichen erkennen wir vielmehr gerade in dem Ziele, welches der sittlichen Arbeit gesteckt ist: unendlich zu sein.“ Das Schmachten der Begierde geht auf Zeitliches. Der ethische Wille hingegen hat die Ewigkeit zum Zielpunkt. Er „entrückt sich dem Endlichen der Zeitlichkeit; er sucht seine Befestigung in dem unendlichen Durchdenken, Durchstreben der Zeit unter dem Leitstern der Ewigkeit . Daher muß in ihm alles Zeitliche ein Spiegel des Ewigen werden; in Ewiges sich verwandeln.“ Nur das Ende der Tage könnte das Ende des Sittlichen sein. Das will heißen: die sittliche Arbeit kann nur aufhören, wenn die Zeit aufhört. Der ethische Wille ist ewig: so lange es einen Willen geben wird, wird es eine Sittlichkeit geben; so lange die Menschheit leben wird, wird auch die Menschlichkeit in ihr leben. Also bedeutet uns die Ewigkeit der messianischen Zukunft: die Unsterblichkeit des sittlichen Ideals.

Mithin ist die Art des sittlichen Seins: Ideal. Das Ideal ist das Bild der Vollkommenheit, hat aber keine adäquate Wirklichkeit. Die sittlichen Werke sind nur Stufen des sittlichen Seins, Stufen auf der Leiter der Vervollkommnung. Sie stellen keineswegs die Wirklichkeit des Sittlichen dar, wohl aber seine Verwirklichung. Sie dürfen nicht als isoliert betrachtet werden: zu jeder einzelnen Stufe gehört der unendlich ferne Punkt der Vollkommenheit. „Diesen unendlich fernen Punkt bildet die Ewigkeit für jeden endlichen Punkt.“

5.

Welches ist das Ideal des Messianismus? Wohl ist der Tag des Herrn, an dem der Messias erscheint, auch ein Tag des Weltgerichts, aber es ist nicht ein Weltenbrand, ein Weltenuntergang. Das Ende der Tage bedeutet nicht das Ende der Menschheit, sondern vielmehr den Anfang einer neuen Menschheit. Das Ende der Tage ist das Ende des Krieges unter den Völkern, das Ende der Feindseligkeiten unter den Menschen. Der Krieg aller gegen alle wird aufhören. Die dichterische Phantasie der Propheten arbeitet vorzugsweise mit den ergreifenden, erschütternden Kriegsbildern. Mit zügelloser Rachelust malen sie alle Not und Drangsal, alle Greuel und Frevel des Krieges aus, der der alten Welt ein Ende bereiten und eine neue Welt entstehen lassen soll. In dieser neuen Welt werden die Schwerter in Winzermesser umgeschmiedet werden: das Zukunftsbild des Messianismus ist der Weltfriede. Alle Politik soll auf diese Zukunft hinsteuern,

alle Politik soll diese Zukunft als ihren Leitstern ansehen. Die Weltpolitik hat den Weltfrieden zu erstreben. Im politischen Denken reift so die Religion der Propheten: er ist ja selbst Politiker, Patriot und Märtyrer. „Er ist der Anwalt der Armen, die von der Herrschaft am Staate ausgeschlossen sind. Er ist der freie Redner, der mit der Geißel seines Enthusiasmus auftritt gegen die Könige, die Fürsten, die Reichen und Priester. Aber er begnügt sich nicht damit, Liebe zu predigen gegen die Armen, gegen die Witwen und Waisen, sondern in seinem Horizont erhebt sich der Fremdling. Und der Fremdling bleibt nicht der Gastfremde, für den auch Zeus ein besonderes Ressort hatte, sondern er wird zum Vertreter des Menschen unter den Völkern." Der Einzige Gott ist der Einzige Gott der Einen Menschheit. „Die Einheit Gottes bedeutet von Anfang an nichts anderes als die Einheit der Menschheit." Herder sagt mit Recht: War Jehova der Einige, der Schöpfer der Welt, so war er auch der Gott aller Menschen, aller Geschlechter. Die Propheten entdeckten den Einzigen Gott an ihrer messianischen Idee von der einstigen Einigung der Menschheit. Ihr Patriotismus war der edelste, der erhabendste; aber die Menschheit ging ihnen über ihr Volk. Sie wollten durch die messianische Zukunft zunächst ihr eigenes Volk sittlich bessern, politisch heiligen, bis zur Vernichtung schrecken und wieder aufrichten und erlösen. Sie traten auf wider Könige und Fürsten, die Priester und Adligen: sie gingen in Kerker und Exil. Sie wurden Märtyrer für eine Politik; und diese Politik ist nichts anderes, als was wir heutzutage Sozialismus und Völkerbund nennen.

Sozialismus und Völkerbund. Wie der Messias, das „Licht der Nationen", an das Problem der Völkervielheit herantritt, so entzieht er sich auch nicht dem Problem der Verschiedenheit innerhalb der Völker, der Verschiedenheit der Stände: des Unterschiedes von arm und reich. Ihrer Sozialpolitik gemäß sahen die Propheten die Armut als das eigentliche Menschenleid an und mußten sie doch mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang bringen. Sie, und nach ihnen die Psalmendichter, erkühnten sich zu einer Konsequenz, die nur auf ihren Prämissen sich aufbauen konnte. Sie traten dem Mythos, für den das Leiden Strafe ist, entgegen und schlossen umgekehrt: der Arme ist unschuldig, er leidet unschuldig. Reichtum ist nicht Tugend und nicht Tugendpreis: vielmehr ist die Armut das Wahrzeichen der Frömmigkeit. So wird der Messias, der Gesalbte — der ursprünglich Priester und König hieß, der „Sproß Davids", der das jüdische Reich wieder aufrichten soll — vom zweiten Jesaja „Knecht Jahves" genannt; und wie er aus dem „König" ein „Knecht" wurde, so mußte er auch ein „Armer" werden. In diesem Motiv hat die Entwicklung des Messiasbegriffes seinen Höhepunkt erreicht.

Sozialismus und Völkerbund — ist es bloß ein frommer Wunsch, ist es eine Utopie? Nein, antwortet der Messianismus. Die sittlichen Ideen werden sich endlich den Weg zu einer neuen Menschheit bahnen; dies ist der messianische Glaube an die geschichtliche Macht des Guten. Glaube

an das Sittliche und arbeite am Sittlichen. Das ist der echte, der schaffende Optimismus: Der Glaube an die sittliche Arbeit. Es ist aber ein falscher Optimismus, wenn man sagt: Alles in der Welt ist gut, da es doch von Gott kommt. Das ist kein Glaube an die sittliche Arbeit, an das sittliche Werden; sondern: an das starre, tote Sein. Nicht: es ist gut, sondern: es wird gut sein — sagt der Messianismus. Daher dürfen uns all die Reaktionsströmungen nicht entmutigen, die Sackgassen der Geschichte unseren Weg nicht verdunkeln; sie sind uns ein Ansporn zum Kampf. Dieser messianische Glaube ist ein Grundpfeiler des Judentums. Die ganze Martyrologie unseres Volkes bestätigt es.

Wir müssen noch eine weitere Entwicklung der prophetischen Gottesidee berücksichtigen. Wenn der Psalmist der messianischen Idee in Sehnsucht sich hingibt, dann ist es nicht das Ende des Krieges, das er herbeiwünscht, den Frieden auf Erden, unter den Völkern und unter den Menschen, sondern seine eigene Seele ist es, deren Ängste und Nöte er vor seinem Gotte ausbreitet. Die Religion der Propheten ist immer nur die Religion der Sittlichkeit. Ihr Gott ist Gott der Gerechtigkeit; er ist zwar auch Gott der Liebe, aber er ist es nur, weil er Recht und Gerechtigkeit liebt. Man könnte es paradox ausdrücken und sagen: Die Propheten haben noch gar nicht Religion geschaffen, sondern nur Sittlichkeit. Sie haben die Idee der Menschheit entdeckt, das Verhältnis von Mensch und Mensch gelehrt. Wo bleibt aber das Individuum in seinem Verhältnis zu Gott? Erst mit den Psalmen verwandelt sich die Sittlichkeit in Religion. Die Einsicht des prophetischen Sozialismus geht nunmehr in Religion auf. In den Psalmen offenbart sich das menschliche Individuum in seiner Sehnsucht nach Erlösung, in seiner Sehnsucht zu Gott. Der Gott der Sehnsucht ist der Gott der Erlösung; und die Sehnsucht entfaltet sich im Gebete. Mit den Psalmen entsteht das sittliche Gebet. Was für die Menschheit die Idee des Messias, das ist für das Individuum die Idee der Erlösung.

Auch hier können wir eine tiefgehende Differenz zwischen Judentum und Christentum feststellen. Christus ist Erlöser des Individuums. Der jüdische Messias ist Erlöser der Menschheit. Das Individuum aber besitzt in seiner sittlichen Quelle die Kraft der Selbsterlösung.

* * *

Nach dieser Darstellung ist es ersichtlich, daß es eine in fruchtbarer Geistesarbeit gereifte Überzeugung, eine von dem riesenhaften Lebenswerk eines Systems der Philosophie getragene Schlußfolgerung und nicht bloß Verehrung der Pietät ist, wenn Hermann Cohen die stolzen Worte ausspricht: Mit dem Begriff der Menschheit und des Menschen ist auch der Begriff des einzigen Gottes das zentrale Problem der Entwicklung des Geistes der Kultur ... Der Monotheismus des Judentums ist das unerschütterliche Bollwerk für alle Zukunft der sittlichen

Kultur. Oder wenn er sagt: Das Schicksal Gottes ruht auf den Schultern Israels. Das Joch Gottes (Malchuth Schamajim) und das Reich dieses Gottesreiches nehmen wir auf uns, so oft wir in wahrer Andacht „Höre Israel" bekennen. Die Heiligung des göttlichen Namens ist das höchste Ziel unseres Idealismus . . . Das ganze menschliche Dasein kann und soll keinen anderen Sinn haben als den allein, den das Sittengesetz, den der Aufruf der Thora zur Heiligkeit ihm verleiht; oder wenn Cohen, als Greis an die Jugend, die tiefempfundene Mahnung richtet: Lasset euch nicht von dem Wahne beirren, als ob ihr einen Partikularismus betriebet, dem keine Aktualität mehr zustände, indem ihr eure jüdische Religion in ihrer Eigenart festhaltet und für diesen Fortbestand eure jüdische Nationalität in unserem deutschen Nationalstaate bewahrt.

Aus diesen Worten spricht nicht nur das angestammte Judentum. Die ganze Wucht eines philosophischen Lehrgebäudes wirkt in ihnen.

Die religionsphilosophische Bedeutung Hermann Cohens

von Dr. Benzion Keilermann, Berlin.

Kein Philosoph der neueren Zeit hat mit solcher Schärfe und Entschiedenheit die philosophische Begründung der Religion abgelehnt wie Hermann Cohen, aber gerade darum hat ihr niemand so wie er eine solch dauernde und gesicherte Stellung im System der Kultur erworben. Nicht als ob er gleich Kant in bewußtem Gegensatze zu seinen kritischen Werken die Religion als eine Angelegenheit rein individueller Lebensbedürfnisse aus praktischen Erwägungen heraus forderte, sondern dadurch, daß er die Ewigkeitswerte der Religion ihres dogmatischen Gewandes entkleidete und sie für alle Zeiten dem überindividuellen Bereiche logischer und ethischer Betrachtungen einverleibte.

Solche Ewigkeitswerte der Religion, wie sie besonders im Judentume zur Geltung kommen, sind die Ethik und die Gottesidee. Aber diese beiden Begriffe erweisen sich nicht als voneinander unabhängige Gedankengebilde, sondern sie bilden die Glieder einer unauflösbaren Korrelation. Keine Ethik ohne Gott als Ideal und Erfüller der Ethik, und kein Gottesbegriff ohne die Voraussetzung der Ethik als des wesentlichsten Merkmals seines Inhalts.

Diese innige Vereinigung bildet für Cohens Philosophie Ausgangs- und Zielpunkt aller Reflexionen. Was bedeutet für Cohen der Gottesbegriff? Gott ist ihm nicht der Schöpfer der Welt und der Natur, er würde sonst die sittliche Freiheit des Menschen in Frage stellen; Gott ist ihm auch nicht ausschließlich Ziel der menschlichen Entwicklung, er würde sonst alle menschliche Kultur zur

Sisyphusarbeit herabdrücken; Gott ist ihm auch nicht beides zugleich, er würde sonst Logik und Ethik miteinander identifizieren und damit die Ethik oder die Natur vernichten.

Was aber kann Gott noch sein, wenn diese landläufigen Auffassungen bestritten werden? In der Beantwortung dieser Frage zeigt sich Cohen in seiner ganzen philosophischen Meisterschaft. Gott muß als philosophischer Begriff nicht nur die Grundlegung einer bestimmten Art des Kulturbewußtseins bedeuten, sondern die ganze Kultur: Logik, Ethik und Ästhetik müssen für Cohen in dem Gottesbegriff ihre Begründung und Rechtfertigung erhalten. Mit dieser Theorie allein kann ein Verständnis für Cohens historische und systematische Arbeit gewonnen werden. Seine ganze Arbeit gipfelt nämlich in dem Bestreben, den Idealismus zum durchgreifenden Weltprinzip zu erheben. Der Idealismus aber ist im Sinne seiner Begründer die restlose Erzeugung der Kultur aus der Vernunft. Dadurch erst ist es möglich, die Einheit der Kultur zu erreichen, worunter man ausschließlich die harmonische Übereinstimmung zwischen Natur, Geisteswissenschaften und Kunst zu verstehen hat. Harmonie aber bedeutet nicht Identität der Gegenstände, sondern Identität der Methode. All die erwähnten Kulturgebiete sind deshalb eine Abwandlung der einheitlich wirkenden und gestaltenden Vernunft, weil sie die Ausprägungen ein und derselben logischen Grundstimmung darstellen.

Kommt nun Cohens philosophische Reflexion zu dem Schlusse, daß das Gebiet der Ethik, der reinen Humanität, allen andern Gebieten des Bewußtseins übergeordnet ist, daß also Logik und Kunst vor der Ethik zu kapitulieren haben, so gibt es keine Instanz, die diese Souveränität der Ethik erschüttern kann. Denn all jene Kulturgebilde sind Schöpfungen einer Vernunft und kraft ihrer aus der gemeinsamen Vernunft stammenden Methodik aufeinander bezogen und angewiesen. Würde sich nun etwa die Naturwissenschaft weigern, sich vor der Ethik zu beugen, weil die Logik einen derartigen Ausgleich zwischen Kausalität und Teleologie nicht anzuerkennen vermag, so erwidert hierauf die Kritik der Vernunft, daß die Übereinstimmung zwischen Sollen und Sein, zwischen Grund und Zweck, zwischen Ideal und Leben durch die Einheit der Vernunft für alle Zeiten verbürgt ist. Wenn nämlich die Vernunft über die Kraft verfügt, alle Gebiete der Kultur spontan und selbständig ins Dasein zu rufen, so muß sie auch für die Ein- und Unterordnung aller Kulturzweige zugunsten einer geschlossenen Einheit das Recht besitzen. Damit ist die Alleinherrschaft der Vernunft zu ihrem sinngemäßen Ausdruck gekommen, und damit hat die Ethik die Grundlage für ihre Erfüllung erhalten.

Man sieht, daß sich die von Cohen begrifflich formulierte Einheit der Vernunft vollständig mit der Einheit des jüdischen Gottesgedankens deckt; denn der Gott der Propheten, der in der messianischen Zeit die Verwirklichung der Ethik vollzieht, ist nur ein poetischer Ausdruck für die logische Formel, daß die Einheit der Vernunft den Sieg der Ethik bedeutet. So erweist sich für Cohen die Lehre der Propheten als eine wunderbare und unbegreifliche Vorschau in das

Gebiet des Ethisch-Rationalen; wir bezeichnen es als Offenbarung, daß die Propheten auf dem Wege rein gefühlsmäßiger Betrachtungen zu den gleichen Ergebnissen gelangten wie die Schritt für Schritt erwogene und genau abgemessene Methodik des kritischen Denkens.

Wenn freilich der Gottesbegriff der Propheten in diesem Sinne zum Einheitsbegriff der Weltvernunft erhoben werden soll, so muß er für Cohen von all jenen Schlacken gereinigt werden, die ihm die Erfüllung dieser Kulturaufgaben versagen würden. Das ist der Kern der vielfach zu Unrecht angefochtenen These Cohens: Die Religion muß in Ethik aufgelöst, der Gottesbegriff in die Gottesidee verwandelt werden. So lange der Gottesbegriff nur zur Befriedigung individueller Lebensbedürfnisse Verwendung findet, kann er unmöglich zur Erfüllung und zur Verwirklichung der überindividuellen Sittlichkeit herangezogen werden, so lange ist er eben nur Begriff und nicht Idee. Erst in dem Momente, in dem Gott die Einheit der Vernunft begrifflich repräsentiert, erst dann kann er jenes Reich begründen und vollenden, das wir mit dem Namen: Gottesreich auf Erden bezeichnen. Nunmehr kommen auch wieder all jene dogmatischen Begriffe zur Geltung, die Cohen früher als unkritisch ablehnte, nur erhalten sie jetzt einen völlig neuen, aber um so tieferen und reineren Inhalt. Auch für Cohen ist jetzt Gott der Schöpfer des Universums, sofern wir darunter den begrifflichen Urheber und Verwirklicher aller kulturellen Werte verstehen; auch für Cohen ist jetzt Gott das Ideal aller sittlichen Vollkommenheit, soweit wir darin die ewige Dauer der sittlichen Forderungen erblicken; auch für Cohen ist jetzt Gott Inbegriff aller Macht, soweit wir in ihm die Verbürgung des ewigen Gleichklangs zwischen Natur und Ethik erkennen. Ja selbst die übrigen Begriffe der dogmatischen Religion, wie Seele und Unsterblichkeit, gewinnen jetzt eine neue Formulierung und darum ein Recht zur Anteilnahme an aller Kultur. Denn Seele und Unsterblichkeit sind im Sinne Cohens nur Ausdrücke für die ewig unantastbare Freiheit des sittlichen Individuums und den ewigen Wert seiner sittlichen Leistungen.

Mit solchen Gedanken ausgerüstet unternimmt nun Cohen die Musterung und kritische Betrachtung des Judentums und seiner Geisteshelden. Daß er hierbei sein Hauptaugenmerk auf die Bibel, insbesondere auf die Propheten und Psalmisten richtet, bedarf keiner besonderen Begründung. Sind ihm doch die Leistungen dieser Männer gleichsam die Urbilder seiner philosophischen Lehrbegriffe. Was Cohen hier in bezug auf den Universalismus und die soziale Weltanschauung eines Jesajah und Deuterojesajah sagt, wie er die Herzensreligion eines Jeremiah und den ethischen Individualismus eines Hesekiel logisch begründet, wie er ferner die ewige Distanz zwischen Gott und Mensch in dem Transzendenzbegriff der prophetischen Gottheit gewahrt sieht, wie er endlich den Gedanken der göttlichen Providenz als die sittliche Aufgabe der ethischen Treue und Kraft zu deuten versteht, gehört zu dem Größten und Schönsten, was je über die Gedankenwelt der Bibel verkündet worden ist. Da-

bei liegt ihm jeder Anspruch auf Originalität völlig fern. Stets ist er von dem Gedanken getragen, daß er im Grunde genommen die Arbeiten fortsetzt, die die talmudischen Gesetzeslehrer und die Religionsphilosophen des Mittelalters unternommen haben. Mit welch feinem Spürsinn und unermüdlichem Forschertrieb gelingt es ihm, Sätze aus Talmud und Midrasch zu entdecken, die geradezu als Bestätigung seiner Anschauungen über die Kontinuität des jüdischen Geistes gelten können. Besonders bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters findet er seine Ideen vertreten. Bachja mit seiner Lehre der Herzenseinheit ist für ihn der Philosoph der Vernunfteinheit, Saadja und Daud reihen sich für Cohen unmittelbar den Propheten an, indem sie die sittlich-sozialen Forderungen turmhoch über die religiös-individuellen stellen. Gabirol aber muß bei aller Anerkennung seiner gedanklichen Leistungen in der Würdigung zurücktreten, weil er in der Aufstellung eines All-Willens dem Pantheismus Spinozas die Wege ebnet. Das Juwel aller mittelalterlichen Philosophen ist für Cohen Maimonides. Cohen sieht in Maimonides nicht nur einen wissenschaftlichen Anhänger Platos — ist doch für beide Denker das Nichtsein positiver Attribute in der Gottesidee der Beweis für die höchste Realität des göttlichen Seins —, sondern er ist ihm auch der wahrhafte Vorgänger Kants, insofern auch er in der „zukünftigen Zeit", also in der Zukunft der Weltgeschichte die Verwirklichung des ewigen Friedens erschaut. Ja, in gewisser Hinsicht steht ihm Maimonides noch höher als Kant, denn für Kant ist die Idee des höchsten Gutes ein Postulat, für Maimonides aber eine Aufgabe, die in der dauernden Vervollkommnung des Menschengeschlechts ihrer eigenen Realität gewiß wird.

Hat Cohen so einerseits in der von ihm formulierten Einheit der Vernunft den Maßstab für die Wertschätzung jüdisch-philosophischer Geisteswerke gefunden, so hat er andrerseits auch wieder in demselben Urbegriff das logische Instrument für die Ablehnung jener Systeme erkannt, die die Souveränität der Ethik bestreiten. Dahin gehört in erster Reihe das pantheistische System Spinozas, das die ethischen Forderungen wie mathematische Linien und Flächen behandelt und hierdurch nicht nur die Ethik, sondern auch die Logik verletzt und verfälscht. Flammende Worte der Anklage sind es, die Cohen für das Bemühen Spinozas findet, das Christentum auf Kosten des Judentums zu verherrlichen. So konnte nach der Meinung Cohens nur ein Mann denken, der die prophetische Ethik der Handlung mit der mystischen Ethik der Gesinnung vertauscht, weil es ihm eben an der idealistischen Grundlage des wahren Philosophen fehlt.

In zwei Punkten hat sich also Cohen als der wahre Philosoph des Judentums erwiesen. Er hat die Gottesidee des Prophetismus zum wahrhaften Zentralmotiv aller Lebens- und Weltanschauung gestempelt, und er hat ferner den Beweis dafür erbracht, daß diese im eminenten Sinne kulturzeugende Idee in allen Stadien der jüdischen Geschichte bald mehr bald weniger deutlich die führenden Denker auf dem Gebiete religiöser Reflexion beherrscht.

Doch läßt ihn sein tiefinnerliches religiöses Gefühl auf dem Gebiete religionsphilosophischer Betätigung noch nicht zur Ruhe kommen. In seiner bisherigen Lebensarbeit war ihm das Ziel aller kulturellen Entwicklung die menschliche Gattung in ihrer unendlichen Weite und Tiefe. Das menschliche Einzelindividuum aber schien seine Sicherheit und seinen Halt nur durch Einschmelzung in das allgemeine Menschheits-Ich zu gewinnen. Der Einzelne war somit nur Objekt der Menschheit. War dies aber nicht ein völliges Verkennen der menschlichen Psyche, für die doch gerade das Individuum als Subjekt und Selbstzweck eine große Bedeutung hat? Beruht nicht gerade darauf der ewige Wert der Religion, daß sie jene Ansprüche der individuellen Selbstbehauptung befriedigt, denen die Ethik der prophetischen Allheit scheinbar teilnahmlos gegenübersteht? Gewiß kann der Einzelne sein eigenes Ich auf dem Wege sozialer kultureller Betätigung verewigen, aber wird ihm die Erfüllung dieser Aufgabe so möglich sein, daß er sein eigenes Ich restlos zum idealen Menschheits-Ich emporläutert? Es besteht kein Zweifel, daß dieser Ausgleich nur in der fernsten Ewigkeit gelingen kann. Weil aber in dieser Hinsicht das Individuum der Gegenwart stets wieder auf sich selbst zurückgeworfen wird, so müßte es an seiner Rettung verzweifeln, wenn ihm nicht die **Religion Trost und Erhebung bieten würde.**

Von dieser Betrachtung ausgehend erringt Cohen einen religionsphilosophischen Standpunkt, der eine wertvolle Ergänzung seiner auf systematischer Grundlage sich erhebenden Vernunftreligion bildet. In seinen letzten Werken widmet sich Cohen diesen Untersuchungen und kommt hierbei zu ganz neuen fruchtbaren Resultaten. Die ganze Tragik des Menschen enthüllt sich ihm in den zwei Begriffen, die von jeher das Menschengemüt aufs tiefste bewegten: Sünde und Leid. Das menschliche Leid bildete stets den härtesten Anstoß für die Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Seit den Tagen des Hiob ist die Frage nach der Versöhnung zwischen Schicksal und göttlicher Weltregierung nicht mehr verstummt. Cohen gelingt es auch hier wieder, ganz neue Gesichtspunkte zur Bewältigung dieses theodizeeischen Problems aufzuweisen. Das wahre Leid ist stets das soziale Leid. Dieses aber ist die Sünde eines jeden Individuums. Auch der vollkommenste Mensch kann sich von dieser Sünde nicht freisprechen, aber er kann Befreiung und Reinigung erlangen, indem er sich selbst als Urheber dieses sozialen Leides betrachtet, das Leid des anderen sein Leid wird, also sein „Mitleiden" erweckt. Dann wird auch sein Sündenbewußtsein nicht mehr Verzweiflung und Depression in ihm hervorrufen, sondern ihn zur höchsten sozialen Kraftentfaltung anspornen, dann setzt sich an die Stelle ethischer Erschlaffung die ewige **Arbeit ethisch-sozialer Leistung.** So wird auch hier die Gesinnung wie in der wissenschaftlichen Ethik auf die Gründung der sozialen Gemeinschaft hin dirigiert, nur mit dem Unterschiede, daß in der Ethik das Individuum selbst zugunsten der Allheit seine psychische Realität verliert, während es in der Individualreligion durch die Arbeit am Bau der sozialen Gemeinschaft seine psychische Realität gewinnt.

Auch hier begnügt sich Cohen nicht mit dem freien Wurf gedanklicher Konzeption, sondern alsbald regt sich in ihm das Streben nach historischer Beglaubigung und Bestätigung. Da ist es denn der fundamentale Begriff des „leidenden Knechtes“ bei Deuterojesajah, der ihm unter dem Gesichtspunkte sozial-weltbürgerlicher Verantwortlichkeit die Ideen widerspiegelt, die das grundlegende Moment seiner Individualreligion bilden. Aber Cohen greift nicht nur auf die Belege aus den Propheten und Psalmisten zurück, sondern das ganze Judentum von seinen Uranfängen bis zu seinen letzten Ausläufern gilt ihm als Zeuge für die Wahrheit und Reinheit seiner Idee. Was er hier in seinem letzten Werke ausführt, ist viel zu groß und weitumfassend, als daß es mit wenigen Worten auch nur angedeutet werden könnte. Nur das eine soll hier gesagt werden: Wer mit solcher Genialität auch in die kleinsten Fugen des jüdisch-religiösen Baues hineinzuleuchten vermag, um die kostbaren Schätze ethisch-religiöser Lebensweisheit aufzudecken, der muß nicht nur das Judentum aufs tiefste erkannt und erfaßt, er muß es auch erlebt und hingebend geliebt haben. Diese Liebe zum Judentum ist für Cohen das Zaubermittel, mit dem er die Probleme des Judentums und der Menschheit für Generationen geklärt, erhellt und gelöst hat.

Zur Erinnerung an Hermann Cohen

Von Prof. Dr. Karl Joël, Basel

Wenn hier nach den Berufenen über Hermann Cohen noch jemand sich äußern soll, der bei aller Gemeinschaft der Interessen nicht unmittelbar sein Mitarbeiter war auf philosophischem oder jüdischem Gebiet, so kann es nur gelten, den persönlichen Eindruck zu kennzeichnen, wie er sich so aus halber Nähe und halber Ferne ergab in steter Schätzung und doch zugleich in stetem Staunen. Und ich staunte allerdings, als ich nach früheren kürzeren Begegnungen H. Cohen zuerst nähertrat. Nach seinen älteren Schriften stand er mir vor Augen im Bilde eines heraklitisch „dunklen Weisen“, eines Magus des Nordens, eines scharfen, reifen, ja überreifen Gelehrten, der aus dem akademischen Kloster der Kleinstadt weltfern einen harten, herben Rationalismus dozierte, dem sich alles Sein nur im Denken beglaubigte, ja nur im Denken erzeugte, der die Welt der Natur mathematisch und die Welt der Kultur juristisch demonstrierte, kurz, der die bunte, schöne Welt aufgehen ließ in dialektische Abstraktion.

Doch wo fand ich ihn wieder? In Rom, spät abends im Café Aragno, ringsumher lachende, leichtlebige Italiener, und er selber sprühend von Temperament, von Lebensfreude, dort durch jährliche Besuche längst schon heimisch, wohnend „wie ein Student“ mit seinem besten Kameraden, seiner regsamen, hochmusikalischen Gattin, und er selber die Ohren voller Musik und die Augen voll kindlich warmer, aufrichtiger Freude an Raffaels Wunderwerken. Und ich staunte: bei so schwerer deutscher Abstraktion so viel südliche Schaufreude, bei so

strenger Gedankenarbeit so viel künstlerisches Genießen, bei so reifer Weisheit so viel kindlicher Frohmut, bei so turmfester Abgeschlossenheit des Geistes so viel freier Weltsinn! Und dann in den letzten Jahren bei häufigerer Begegnung in Berlin: welcher Durst nach Menschen, nach Debatten und nach Musik! Abend für Abend in Gesellschaft, und wenn Beethoven rief, in der Philharmonie! Welche Gegensätze: Marburg und Rom, Marburg und Berlin, strengstes Denken und eifrigstes Leben, Kampf und Musik! Dann aber begriff ich, wie diese Gegensätze sich bedingten, wie sie sich suchten, ja wie sie sich fanden zur Einheit. Suchte er doch auch in Leben und Kunst die klassische Formstrenge und innere Ordnung des Denkens und auch im Denken die Bewegung des Lebens und die Harmonie der Kunst.

Ja, er war ein reiner Idealist, sozusagen ein Monotheist nicht nur in der Religion, sondern — im Gegensatz zu Goethe — auch in Philosophie, Kunst und Leben. Er duldete keine Vielgötterei starrer Begriffe und dogmatischer Substanzen, er haßte aber auch das Ausschwellen des Gefühls in Mystik und Pathetik wie die nackte Machtentladung der Triebe, er verachtete das denkfreie Leben von der Tiefe des Instinkts und der bloßen Sinnesempfindung bis zur Höhe der Intuition; denn in ihm war das Fühlen und Wollen eins mit dem Denken, das in ihm gewiß nicht als blutlose Abstraktion dahinsickerte, vielmehr kräftige Muskeln zeigte, das in ihm einfach das Organ für Einheit und Ordnung war, für die Zucht des Geistes. Er mußte die Natur so mathematisch und die Kultur so juristisch deuten, weil er die Welt nur fassen konnte in Maß und Recht, nur in der Gesetzlichkeit, die als das Wahre ihm widerklang in der Ordnung des Guten und in der Harmonie des Schönen.

Er war eben ein Denker, weil er ein Mann der Zucht war und als solcher wahrlich ein Erzieher der Zeit. Denn einer Zeit, die sich nur der Fülle äußerer Lebensreize hingab und sich besinnungslos tragen ließ vom Rausch der Geschehnisse, die im Chaos nervöser Schwingungen zuckte und schwelgte, die keine Einheit und Ganzheit, keinen geistigen Charakter mehr kannte, zerlöst und zerflossen in tausend Nuancen, Velleitäten und Relativitäten, der tat ein Mann not, ein stählerner, der wieder einmal die Sprache des Absoluten sprach, der Mark und Muskeln brachte in diesen wirren Nerventaumel und echtes Metall in dieses unlautere Marktgetriebe des Geistes. In einer lauen Zeit, die auf leisen Sohlen sich einfühlte, einschmiegte in alle Höhen, Weiten und Tiefen der Seele, und alle Sünden, Seligkeiten und Sonderlichkeiten des Menschenwesens auskostete, trat er fest auf mit erhobenem Nacken und wollte kein Psychologe sein, kein alles verstehender, alles verzeihender, nein, er schwang die Geißel als eifernder Prophet und schrieb einen Stil der strengen Schlüsse, der in der Tiefe grollend und waffenklirrend einherschritt, der alles anarchische Gewürm niederzutreten schien und kein Entrinnen ließ in seinen scharfen Folgerungen und Forderungen. In der Zeit unendlicher Möglichkeiten forderte er Notwendigkeit, in der Zeit vielseitiger Vermittlungen suchte, ja brauchte er Kampf, immer nur Kampf, aber Kampf

immer nur für die Einheit; denn aller Dualismus war ihm ein Greuel, und Bergsons Seelenantithese von Intuition und Verstand war ihm nicht nur ein Irrtum, sondern eine Sünde, da ihm das Wahre eins war mit dem Guten. In dieser Zeit der blendendsten, streitendsten Widersprüche genoß er fast allein das hohe Glück der Einheit und Ganzheit, der seelischen Geschlossenheit, und lebte es aus seiner Seele heraus bis zum Höchsten und fand in Gott wesentlich die Sanktion und das Siegen für die Einheit von Natur und Sittlichkeit, für die Einheit von Ideal und Leben.

Man erzählt, daß er mit dem Weltkrieg schon im Anfang fertig war und kühl blieb gegen alle Neuigkeiten und Wechselfälle des Tages, nachdem er sich einmal vom Rechte Deutschlands überzeugt hatte; denn diesem wahren Überkantianer ward die quaestio facti ohne weiteres zur quaestio juris, und daß das Recht siege, war ihm nicht etwa Wunsch oder Hoffnung, war ihm lebensnotwendige Tatsächlichkeit, ja Selbstverständlichkeit.

In diesem Geist des Gesetzes endlich, der immer kategorisch, imperatorisch nur „Aufgaben" stellte, die ihm soviel mehr galten als alle indikativen Gegebenheiten, alle hypothetischen Rücksichten, alle disjunktiven Verklausulierungen, alle Konjunktive und Optative der Liebe, in diesem Geiste ethischer Männlichkeit fand er sich wieder in Kant, im deutschen Idealismus, wie er ihn sah, und zugleich in der Gesetzesreligion des Judentums, deren Geist sich ihm wie in mathematischer Gleichung zusammenschloß. Mag er in der großzügigen Einseitigkeit seiner Natur über alle realen Differenzen hinweg zu rasch geschlossen haben, dieser Schluß war sein Leben, diese Einheit von Deutschtum und Judentum, die er beide mit gleicher Liebe umfaßte, wenn auch beide einseitig, war in ihm so ehrlich erlebt, so innerlich notwendig wie der Schluß vom Partikularen zum Universalen oder symbolisch von der Enge des kleinstädtischen Studienzimmers in die weltstädtische Weite der Humanität. Und mögen sie über und unter der Oberfläche noch so sehr streiten, irgendwo in den Tiefen des Menschlichen treffen sie doch zusammen, jene beiden Volksgeister oder doch ihre Idealismen, und da im letzten behält Hermann Cohen doch recht, weil er mehr als andere in der Idee lebte, und gehört der Idee nicht die Ewigkeit?

Der Dozent

Eine persönliche Erinnerung

von

Dr. Franz Rosenzweig (im Felde)

Ich habe Hermann Cohen erst in seinen Berliner Jahren gehört. Auch gelesen hatte ich vorher, außer einigen jüdischtheologischen Gelegenheitsarbeiten, so gut wie nichts von ihm. Sowohl dies Gelesene, das mich kalt und grau anmutete, als besonders ein allmählich großgewordenes grundsätzliches Mißtrauen gegen alles,

was auf dem Jahrmarkt der deutschen Universitätsphilosophie sein Häuflein Bewunderer fand, hatten mich von einem Versuch näheren Kennenlernens zurückgehalten. So war ich auf nichts vorbereitet, als ich im November 1913, einer Aufwallung nicht von Interesse, nur von Neugier folgend, seine Vorlesung in der Lehranstalt aufsuchte.

Hier erlebte ich eine Überraschung ohnegleichen. Gewöhnt, auf philosophischen Kathedern kluge Leute zu finden, feinsinnige, scharfsinnige, hochsinnige, tiefsinnige und wie alle die sinnigen Worte heißen mögen, mit denen man den Denker zu loben meint, fand ich einen Philosophen. Statt Seiltänzern, die auf dem gespannten Draht des Gedankens mehr oder weniger kühn, mehr oder weniger geschickt, mehr oder weniger zierlich ihre Sprünge ausführten, sah ich einen Menschen. Die verzweifelte Inhaltslosigkeit oder Inhaltsgleichgültigkeit, unter der mir fast alles Philosophieren auf den Kathedern der Gegenwart zu leiden schien — diese Gleichgültigkeit, die einem stets die Frage abpreßte, warum in aller Welt dieser Mann, der da vor einem stand, gerade durchaus philosophierte und nicht sonst etwas tat — hier war nichts davon zu merken. Hier schwieg die Frage still, hier hatte man das unzerstörbare Gefühl: dieser Mensch muß philosophieren, er hat den Schatz in sich, den das kräftige Wort heraufzwingt. Was ich, irre an der Gegenwart, schon längst nur noch in den Schriften der großen Toten suchte, den streng wissenschaftlichen Geist, der über dem Abgrund einer ungeschiedenen Welt chaotisch drängender Werklichkeit brütete, hier sah ich es mit einem Male in sprechender Lebendigkeit, Angesicht zu Angesicht.

Was war es für ein Zauber, der im gesprochenen Wort dieses Mannes wohnte? In seinem gesprochenen mehr als in seinem geschriebenen, das leicht eine gewisse Farbe der Ferne annahm. Es war in seiner Rede etwas wie ein Vulkan unter glattem Boden. Wenn sie sich streckenweise in strenger Sachlichkeit hingesponnen hatte und der Hörer den Fluß der Gedanken ruhig unter dem mächtigen Haupt vorüberziehen sah, brach plötzlich ganz unvermittelt, nie vorauszuberechnen oder zu ahnen, an irgendeiner Stelle der Feuerstrom der Persönlichkeit herauf. Eine Geste nur bisweilen, eine Handbewegung — man durfte das Auge, obwohl er sonst fast unbewegt sprach, eigentlich nie von ihm abwenden —, ein einzelnes Wort, ein kurzer Satz von fünf, sechs Wörtern: und der ziehende Fluß hatte sich zum breitüberflutenden Meer erweitert, durch das Gespinst der Gedanken leuchtete die im menschlichen Herzen wiedergeborene Welt. Eben das vollkommen Unvermittelte dieser Ausbrüche gab ihnen die zwingende Gewalt. Das ganz vorbereitungslose Aufkochen des Pathos aus seinen unterirdischen Quellen, das enge Beieinander des kühlsten Gedankens und des heißesten Herzens — vielleicht gibt es nichts Jüdischeres als diese Übergangslosigkeit. Wie denn dieser deutsche, mit höchstem, freiestem und wohlgegründetstem Bewußtsein deutsche Jude vielleicht in tieferen Bindungen seiner Seele ein jüdischer und nurjüdischer Jude war, als die vielen, die heute mit sehnsüchtig klarstem Willen danach verlangen, Nurjuden zu sein.

Auch das Besondere seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit innerhalb der ganzen Schar der Zeitgenossen wurzelte wohl irgendwie hier. Er war ja vielleicht der einzige in seiner ganzen Generation und selbst noch der nächstfolgenden, der die ewigen Grundfragen der Menschheit, die Fragen, die um Tod und Leben kreisen, nicht mit scheinwissenschaftlicher Vornehmheit beiseite schob oder in schwächliches Gefühls- und Geistgekräusel einwickelte, sondern sie in großem und reinem Sinn ergriff. So kann es auch unmöglich ein Zufall gewesen sein, daß er, wiederum als einziger unter denen, die in diesen Jahrzehnten überhaupt noch der Philosophie selbständige wissenschaftliche Kraft zutrauten, das System nicht bloß zu geben versprach, sondern wirklich gab. Eben daß er dem Wesentlichen nicht auswich, ließ ihn auch dem Wesentlichsten, der Frage nach dem Ganzen, nicht ausweichen. Er hatte ein ursprüngliches, kein bloß angelerntes Verhältnis zu den letzten Fragen. Das trieb ihn über das System hinaus endlich zum unmittelbaren Auge in Auge mit diesen Fragen in seiner letzten theologischen Epoche. Erst hier, in dem Siebzigjährigen, brach vielleicht das zutiefst Kindliche dieser großen Seele ganz ans Licht, das „Kindliche“ im Sinn des Worts aus der Marienbader Elegie. — „so bist du alles, bist unüberwindlich“. Er war eben im Grunde ganz einfach. Er war ein frommer Mensch.

„Jetzt aber will ich zu Euch aus dem jüdischen Geiste und Herzen heraus sprechen, wie wenn ich mein Vermächtnis Euch überliefern wollte. Erkennet und erfüllet Euren Geist mit dem Gedanken, daß in diesem Glauben an das einzige Sein Gottes unser jüdischer Idealismus beruht, der in allen praktischen Beziehungen der Ethik zu wetteifern vermag mit dem reinen wissenschaftlichen Idealismus. In diesem Glauben hat der Psalmist alle Güter der Erde und des Himmels selbst verschmäht und verachtet (Ps. 51). In diesem Glauben hat unsere Religion allen Eudämonismus überwunden, hat das irdische Glücksgefühl als Maßstab verworfen für den Wert und die Würde des Menschenlebens. Das ganze menschliche Dasein kann und soll keinen anderen Sinn haben als den allein, den das Sittengesetz, den der Aufruf der Thora zur Heiligkeit ihm verleiht. . . . . Das Reich der Vernunft aber ist das Reich der Sittlichkeit, das Reich Gottes (Malchuth Schamajim), und das Joch dieses Gottesreiches nehmen wir auf uns, sooft wir in wahrer Andacht ‚Höre Israel‘ bekennen.“

(Aus Cohens „Mahnung des Alters an die Jugend“.)

Cohen-Bibliographie

enthaltend ein Verzeichnis der Schriften und Reden Hermann Cohens über jüdische Gegenstände.

Zusammengestellt von Dr. Bruno Strauss, Berlin.

1867.

1. Heine und das Judenthum. „Die Gegenwart." Berliner Wochenschrift für Jüdische Angelegenheiten. 1. Jahrg. 1867. Nr. 1 S. 4—5; Nr. 2 S. 13—14; Nr. 3 S. 21—22; Nr. 4 S. 27—29; Nr. 5 S. 36—38; Nr. 7 S. 52—54; Nr. 8 S. 60—61; Nr. 9 S. 69—70; Nr. 11 S. 84—85.

   Nicht mit Namen gezeichnet, aber auf Grund einer persönlichen Andeutung wie auch aus stilistischen Gründen zweifellos von H. Cohen.

1880.

2. Ein Bekenntnis in der Judenfrage. Berlin. Ferd. Dümmler, 1880. 8°. 25 S.

   Als Gegenschrift erschien: Prof. Dr. Hermann Cohen in Marburg und sein Bekenntnis in der Judenfrage. Eine Reminiszenz und Kritik von Rabbiner Adolf Moses, Mobile, Alabama. Milwaukee, Wis., Verlag des „Zeitgeist". 1880.

   Mit dieser Schrift beschäftigt sich Nr. 3:

3. Zur Verteidigung. „Der Zeitgeist." Ein israelit. Familienblatt. Organ f. d. Interessen des americanischen Judenthums. Milwaukee, Wis., 5. August 1880. S. 256—257.

1881.

4. Der Sabbath in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung. Vortrag gehalten zu Berlin im Januar 1869 nebst einem Nachwort. S.-A. des „Zeitgeist". Milwaukee, Wis., 1881. 8°. 19 S.

1888.

5. Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten, dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet. Marburg, Elwert. 1888. 1., 2., 3. Auflage. 8°. 35 S.

1890.

6. Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus. Allgemeine Zeitung des Judentums. 2. Oktober 1890. S. 489—490.

1892.

7. Dem fünfzigjährigen Doctor medicinae Hrn. Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann ein Festgruß. Allgem. Ztg. d. Judent., 16. Sept. 1892. S. 447—448.

1894.

8. Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe. Allgem. Ztg. d. Judent., 8. Juni 1894, S. 268 bis 270.

1898.

9. Das Judenthum als Weltanschauung. Vortrag, gehalten im „Politischen Volksverein" in Wien. Blochs Österr. Wochenschrift, 25. März 1898, S. 221—223; 1. April 1898, S. 241 bis 243.
   Nur ein Auszug, aber in direkter Rede.

1899.

10. Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus. Allgem. Ztg. d. Judent., 9. Juni 1899, S. 268—270.
11. Das Problem der jüdischen Sittenlehre. Eine Kritik von Lazarus „Ethik des Judentums". Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, Bd. 43 S. 385—400, 433 bis 449.
12. Der 80. Geburtstag des Herrn Sanitätsrath Dr. Salomon Neumann. Allgem. Ztg. d. Judentums, 20. Okt. 1899, S. 496—497.

1900.

13. Autonomie und Freiheit. In: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Hrg. v. Brann u. Rosenthal. Breslau 1900. S. 675—682. Auch als S.-A. Breslau, Schottlaender, 1900. 8°, VIII.
14. Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. Jahrbuch für jüdische Geschichte u. Literatur, Bd. 3, S. 75—132. Auch als S.-A.
15. Worte der Trauer um Hermann Lewandowsky gesprochen von Hermann Cohen am 8. Juni 1900. o. O. u. J.

1901.

16. Die Sprüche im Israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg a. L. Allgem. Ztg. d. Judent., 31. Mai 1901, S. 256—259. Auch als S.-A. Berlin, Mosse. 8°, 7 S.

1902.

17. Über die litterarische Behandlung unserer Gegner. Allgem. Ztg. d. Judent., 29. Aug. 1902, S. 412—414.

1904.

18. Immanuel Kant. Zu seinem hundertjährigen Todestage (12. Februar 1904). Allgem. Ztg. d. Judent., 12. Febr. 1904, S. 76 bis 77.
19. Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhange. Berlin 1904. 8°, 24 S. (Schriften der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums".)

20. Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdischen theologischen Lehranstalten. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent., Bd. 48. S. 2—21.
21. Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar. Ost und West 1904. S. 747—756.
22. Besprechung von J. Freudenthal. Spinoza. Sein Leben und seine Lehre. Erster Band. Stuttgart 1904. Literarisches Zentralblatt 1904. Sp. 1189—1191.

1906.

23. Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfus-Affäre. Allgem. Ztg. d. Judent., 27. Juli 1906. S. 352—355.
24. Gedanken über Jugendlektüre. Wegweiser f. d. Jugendliteratur. Hrg. v. d. Großloge f. Deutschland VIII U. O. B. B., September 1906 (Nr. 13). S. 49—51.

1907.

25. Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums. Allgem. Ztg. d. Judent., 1. Febr. 1907. S. 52—54. Abgedruckt auch: Straßburger Post. Sonntag. 10. Febr. 1907. Unterhaltungsblatt.
26. Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes. Bericht der Großloge f. Deutschland U. O. B. B. Fest-Ausgabe. März 1907. Nr. 2. S. 9—12.
27. Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Jahrbuch f. jüd. Gesch. u. Lit. Bd. 10. S. 98—171. Auch als S.-A., vermehrt um ein Vorwort und eine kurze Voranstellung: Berlin. Poppelauer. 1907. 8°. 79 S.
28. Religiöse Postulate. Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage. Stenographischer Bericht über die zweite Hauptversammlung des Verbandes der Deutschen Juden. Berlin 1907. S. 11—20. Auch: Allgem. Ztg. d. Judent., 13. Dezember 1907. S. 592—595. Wiederabdruck: Religiöse Postulate. Rede, gehalten am Frankfurter Verbandstage der deutschen Juden, und durch einen Zusatz vermehrt. In: Ost und West 1909. S. 70—82.

1908.

29. Charakteristik der Ethik Maimunis. In: Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Schriften hrg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Bd. I. Leipzig. Fock, 1908. 8°. VIII, 495 S.: S. 63—134. Auch als S.-A. Leipzig. Fock, 1908. 8°. LXXII S.
30. Salomon Neumann. Rede bei der Gedächtnisfeier der Lehranstalt f. d. Wissenschaft d. Judentums am 25. Oktober 1908 gehalten von Hermann Cohen. Allgem. Ztg. d. Judent., 30. Okt. 1908. S. 519—524. Auch S.-A.: Berlin. Mosse. 8°. 15 S.

1910.

31. Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Vortrag. In: Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt. Berlin 1910. S. 563—577. Auch als S.-A.: Berlin-Schöneberg 1910, Protestant. Schriftenvertrieb. 8°, 16 S.
32. Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum. In: 28. Bericht der Lehranstalt f. d. Wissenschaft d. Judentums in Berlin, 1910, S. 41—61.
33. Die Einheit des Herzens bei Bachja. Monatsschrift f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. Bd. 54, S. 481—490.
    Anti-Polemik gegen Polemik Bachers im gleichen Jahrgange der Monatsschrift (S. 348—351).
34. Gesinnung. Korrespondenz-Blatt des Verbandes der Deutschen Juden Nr. 7 (Apologet. Sondernummer), Juni 1910, S. 1—6. Erweitert und mit einem Nachwort in: Vom Judentum. Aufsätze und Vorträge, hrg. vom Verband d. deutschen Juden. Berlin. Heft 5/6. 8°, S. 1—13.

1911.

35. Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons. In: L. Philippson, Gesammelte Abhandlungen. Leipzig, Fock, 1911. Bd. 2. Anhang S. 461—486.
36. Die Liebe zur Religion. Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin v. 10. Febr. 1911, Sp. 1—4.
37. Äußerung „Zum Jubiläum unserer staatsbürgerlichen Gleichberechtigung". In: Gedenknummer zur Jahrhundertfeier der Emanzipation der Juden in Preußen der Mitteilungen d. Verbandes d. jüd. Jugendvereine Deutschlands. 1. April 1911, S. 11.

1912.

38. Emanzipation. Israelit. Familienblatt. 7. März 1912. S. 1—3.

1913.

39. Das Gottesreich. In: Soziale Ethik im Judentum. Zur fünften Hauptversammlung in Hamburg 1913 hrg. vom Verband der Deutschen Juden. Frankfurt, Kauffmann, 1913, S. 120—127.
40. Zwei Rektoratsreden an der Berliner Universität. Israelit. Familienblatt, 28. August 1913, S. 1.
41. Die Eigenart der Alttestamentlichen Religion. Allgem. Ztg. d. Judent., 1. Oktober 1913, S, 472—474.

1914.

42. Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte.
    a) Berliner Tageblatt, 5. Januar 1914 Abend-Ausgabe.
    b) Mit Änderungen und Erweiterungen: Korrespondenzblatt des Verbandes der deutschen Juden Nr. 14, Juni 1914, S. 1—6. Abdruck davon auch: Allgem. Ztg. d. Judent., 24. Juli 1914. S. 355—357.

c) Mit Hinzufügung einer Erwiderung auf Rud. Kittels Kritik in seinem Gutachten „Judenfeindschaft oder Gotteslästerung?" (1914) und einer Schlußbetrachtung in: Vom Judentum. Aufsätze und Vorträge, hrg. vom Verband der deutschen Juden. Berlin. Heft 5/6. 8°, S. 13—47.

43. Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze. Bericht d. Großloge f. Deutschland VIII U. O. B. B., Januar 1914. Nr. 1, S. 1—4.

44. Antwort an Herrn Justizrat Fränkel. Israelit. Familienblatt, 26. Febr. 1914, S. 1—2.

    Entgegnung auf den Offenen Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen in Berlin von Justizrat Dr. Emil Fränkel-München in: Jüdische Rundschau, 13. Febr. 1914, S. 1.

45. Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Ein Vortrag, gehalten von Prof. Dr. Hermann Cohen, Geh. Reg.-Rat. Leipzig, Fock, 1914. 8°, 31 S. (Schriften hrg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft d. Judentums.)

1915.

46. Rede bei der Trauerfeier für Geh. Justizrat Dr. Hermann Veit Simon am 21. Februar 1915 in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. In: 33. Bericht der Lehranstalt f. d. Wissenschaft d. Judentums in Berlin. 1915, S. 19 bis 22.

47. Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum. Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Lit., Bd. 18, S. 56—150.

48. „Du sollst nicht einhergehen als ein Verläumder." Ein Appell an die Juden Amerikas. Aus der „New Yorker Staatszeitung" abgedruckt in: Israelit. Familienblatt vom 24. Juni 1915, S. 9—10.

49. Der heilige Geist. In: Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns. Hrg. vom Vorstande d. Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft d. Judentums. Leipzig, Fock. 1915. 8°. S. 1—21.

50. Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. Gießen, Töpelmann. 1915. 8°, 45 S. (Von deutscher Zukunft. 1. Stück.)

1916.

51. Deutschtum und Judentum. Mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus. Durchgesehen, ergänzt und mit einem kritischen Nachwort als Vorwort. Gießen. Töpelmann, 1916. 8°, 59 S. (Von deutscher Zukunft. 1. Stück.)

52. Deutschtum und Judentum. In: Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. Hrg. von Fr. Thimme. Leipzig, Hirzel, 1916. S. 547—562.

53. Rede an der Bahre Siegfried Brünns. Mitteilungen des Verbandes der jüd. Jugendvereine Deutschlands, 15. Juni 1916, S. 17—19.

54. Der polnische Jude. „Der Jude“. Juni 1916. S. 149—156.

55. Zionismus und Religion. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens. K.-C.-Blätter, Mai-Juni 1916 (Heft 11), S. 643—646. Auch als S.-A.: Verlag der K.-C.-Blätter, Crefeld 1916; 8°, 11 S.

56. Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber an Hermann Cohen. K.-C.-Blätter, Juli-August 1916 (Heft 12), S. 683—688. Auch als S.-A.: Frankfurt a. M., Verlag der K.-C.-Blätter, 1916. 8°, 16 S.

   Bezieht sich auf Bubers: „Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen“. Der Jude, Heft 5, August 1916.

57. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Gemeindeblatt der Jüd. Gemeinde zu Berlin, 6. Okt. 1916, S. 115—116.

58. Neue Jüdische Monatshefte. Zeitschrift f. Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West . . . Unter Mitwirkung von Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Hermann Cohen [u. a.]. 1. Jahrg. Berlin, München: Neue Jüd. Monatshefte, 1916, 8°.

   Darin: Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft.

   1. Neujahr und Versöhnungstag. Ein religionsgeschichtlicher Festgruß. Heft 1, 10. Okt. 1916, S. 19—22.
   2. Grenzsperre. Heft 2, 25. Okt. 1916, S. 50—52.
   3. Gottvertrauen. Heft 3, 10. Nov. 1916, S. 79—82.
   4. Monotheismus und Messianismus I. Heft 4, 25. Nov. 1916, S. 106—111.
   5. Monotheismus und Messianismus II. Heft 5, 10. Dez. 1916, S. 135—138.
   6. Die ethischen und die historischen Motive der Religion. Heft 6, 25. Dez. 1916, S. 166—169.

1917.

   7. Ein abessinischer Rationalist im 17. Jahrhundert. Heft 7, 10. Jan. 1917, S. 198—201.
   8. Betrachtungen über Schmollers Angriff I. Heft 8, 25. Jan. 1917, S. 222—230.
   9. Betrachtungen über Schmollers Angriff II. Heft 9, 10. Febr 1917, S. 246—260.
   10. Der Jude in der christlichen Kultur I. Heft 10, 25. Febr. 1917, S. 291—294.
   11. Der Jude in der christlichen Kultur II. Heft 11, 10. März 1917, S. 322—325.
   12. Der Jude in der christlichen Kultur III. Heft 13, 10. April 1917. S. 387—389.

13. Der Jude in der christlichen Kultur IV. Heft 17. 10. Juni 1917. S. 509—514.
14. Eine Pflicht der Selbstachtung. Heft 18. 25. Juni 1917. S. 538—540.
15. Eine Selbstanzeige. Heft 20. 25. Juli 1917. S. 592—594.
16. Der Prophetismus und die Soziologie. Heft 22. 25. Aug. 1917. S. 652—655.
17. Der Tag der Versöhnung. Heft 23/24. 10. 25. Sept. 1917. S. 699—702.
18. Einheit oder Einzigkeit Gottes. 2. Jahrg., Heft 1. 10. Okt. 1917. S. 21—24.
19. Einheit oder Einzigkeit Gottes II. Die Schöpfung. Heft 6. 25. Dez. 1917. S. 140—143.

59. Zu Martin Luthers Gedächtnis. Neue Jüd. Monatshefte. 2. Jahrg., Heft 2. 28. Okt. 1917. S. 45—49.

60. Zur Jahrhundertfeier unseres Grätz. Neue Jüd. Monatshefte, 2. Jahrg., Heft 3/4. 10. 25. Nov. 1917. S. 51—57.

61. Was einigt die Konfessionen? Vortrag, gehalten in der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung zu Berlin am 9. Juni 1917. Protestantenblatt. Beiblatt Nr. 28 (14. Juli 1917) u. Nr. 29 (21. Juli 1917). Auch S.-A.: Was einigt die Konfessionen? Vorträge von Walther Nithack-Stahn und Prof. Dr. Hermann Cohen. Berlin, Hutten-Verlag. (1917). 35 S., 8°.

62. Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. Allgem. Ztg. d. Judent., 10. Aug. 1917, S. 373—374.

Würdigung des gleichbetitelten Buches von Dr. B. Kellermann.

63. Mahnung des Alters an die Jugend. Sondernummer d. Mitteilungen d. Verbandes der jüd. Jugendvereine Deutschlands v. 10. Dez. 1917. S. 162—175.

64. Grätzens Philosophie der jüdischen Geschichte. Monatsschrift f. Gesch. und Wissensch. d. Judent. Bd. 61. S. 356—366.

1918.

65. Julius Wellhausen. Ein Abschiedsgruß. Neue Jüd. Monatshefte. 2. Jahrg., Heft 8, 25. Januar 1918. S. 178—181.

66. Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Neue Jüd. Monatshefte. 2. Jahrg., Heft 11. 10. März 1918. S. 254—259. Auch als S.-A. erschienen und in vielen jüdischen Wochenschriften Deutschlands abgedruckt.

67. Neue Jüdische Monatshefte. Vgl. Nr. 58. Streiflichter über jüdische Religion und Wissenschaft:
   20. Einheit und Einzigkeit Gottes III. Die Offenbarung. Heft 12. 25. März 1918, S. 281—284. Das Letzte, was H. Cohen, sieben Tage vor dem Tode, geschrieben hat.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang | 10. Juni 1918 | Heft 17

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Die Juden in Litauen*)

Von Leo Rosenberg, Berlin

Bereits um den Beginn des 16. Jahrhunderts bietet das jüdische Gemeindewesen auf polnischem und litauischem Boden das Bild einer durch festgefügte Organisation gesicherten Ordnung und Stabilität. Amtliche Urkunden jener Zeit erwähnen bereits die Bezeichnungen „Kahal“ oder „Hanhagà“. Eine aus zehn bis vierzig Mitgliedern, je nach Bedeutung und Kopfzahl der Gemeinde, bestehende Kahals-Verwaltung gab es in jeder Stadt des Königreichs und des Großherzogtums; dem Kahal der Stadtgemeinde waren die benachbarten kleinen jüdischen Siedelungen unterstellt. Die Kahalsmitglieder pflegten alljährlich am Chol-hamoëd Pessach von den auf Grund eines allgemeinen Wahlrechts gekreierten „Wahlmännern“ („Borerim“) gewählt zu werden; sie bestanden im wesentlichen aus den angesehenen Gemeindebürgern, den Rabbinern und Dajanim (Richtern) und den Gabaïm (Verwaltern) des Wohltätigkeitswesens. Sieben dieser Mitglieder waren in allen Gemeindeangelegenheiten beschlußfähig, und den Beschlüssen durfte sich niemand widersetzen; dem Kahal standen wirksame Zwangsmittel, nötigenfalls auch die volle Staatsgewalt zu Gebote. Zu den wichtigsten Obliegenheiten des Kahals zählten die Umlage, Eintreibung und Ablieferung der Staatssteuern, die Verwaltung der Bet- und Lehrhäuser, der Friedhöfe und Krankenhäuser, die Aufsicht über die Jeschiwot und Chedarim, das gesamte Wohltätigkeits- und Wohlfahrtswesen, sowie die Gemeindegeschäfte jeder Art. Er übte auch im

---

*) Die nachfolgenden zwei Abschnitte sind der im Verlage der „Neuen Jüdischen Monatshefte“ demnächst erscheinenden Broschüre „Die Juden in Litauen“ entnommen, in deren drei Abschnitten: Geschichte, Bevölkerung und Wirtschaft und Politische Forderungen eine erschöpfende Darstellung der jüdischen Frage in Litauen gegeben wird. D. Red.

Verein mit den Rabbinern und Dajanim eine ziemlich weitgehende Rechtsprechung in sämtlichen bürgerlichen Streitfällen und vielfach auch in Strafsachen aus. Ihren Zusammenschluß fanden die Einzelgemeinden in den „Provinzsynoden“ (Waade ha-gelilôt). Zwischengemeindliche und -provinzielle Angelegenheiten und über den engeren Interessenkreis hinausgehende gesamtjüdische Anliegen ließen nun bereits in früher Zeit die Notwendigkeit zur Schaffung einer höheren Rechts- und Verwaltungsinstanz als zentrale Körperschaft entstehen, in der die Einzelgemeinden und die Kreise ihren Zusammenschluß und die Gesamtheit ihre berufene Führung finden sollten. Tatsache ist, daß bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts regelmäßige Zusammenkünfte der Rabbiner und Gemeindevorstände (der „Roschim“) der führenden Städte Groß- und Kleinpolens stattfanden. Örtlich und zeitlich fielen diese Konferenzen mit den großen Landesmärkten zusammen, denen zahlreiche Menschenmassen zuströmten, wo wohl auch die einflußreichsten und führenden Persönlichkeiten der Gemeinden zusammentrafen. Diese Verhandlungen wuchsen bald zu der Bedeutung einer ordnungsmäßigen Zentralrepräsentanz der polnischen Judenheit aus, und unter Sigismund I. scheint sie einen wichtigen Machtzuwachs dadurch erfahren zu haben, daß, nachdem verbürgte Versuche dieses Königs, einzelne einflußreiche Juden mit der Eintreibung der jüdischen Steuergelder zu betrauen, mißglückt waren, nunmehr dieser Gesamtvertretung die Steuerfunktion übertragen wird. Dieser Umstand verhalf der Zentralrepräsentanz zu einer amtlichen Existenz und bedeutenden Machstellung. Es konstituiert sich im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts im polnischen Reiche die „Dreiländersynode“ — „Waad-schalosch-arazôt“ lautete ihre offizielle Bezeichnung — der Vertreter von Großpolen (Posen), Kleinpolen (Krakau) und Rußland (Podolien und Galizien mit Lemberg) angehörten. In besonderen Fällen nahmen auch Abgeordnete aus Wolhynien und Litauen an den Verhandlungen teil (daher mitunter auch die Bezeichnungen „Vier-“ und „Fünfländersynode“, später, nachdem — nach 1569 — Wolhynien in administrativer Hinsicht zu Polen geschlagen wird, wird die Bezeichnung „Waad arba arazôt“ vorherrschend). Einen eigenen Waad erhält Litauen erst 1623, der zum Unterschied vom polnischen „Waad ha-arazôt“, „Waad ha medinôt“ genannt wird. (Seine volle Bezeichnung lautete: „Waad ha-medinôt ha-roschiôt be-Lita“.) Die litauische Synode setzte sich aus Abgeordneten der „medinôt“ Brisk (Brest), Horodno (Grodno) und Pinsk, später Wilna (1652) und zuletzt auch Sluzk (1691) zusammen. Dem litauischen „Waad ha-medinôt“ waren auch die großen „Provinzen“ — geliôt — „Reußen“ (Weißrußland) und Samogitier angegliedert. Auch in Litauen bildeten die „Provinzsynoden“ — Waade ha-gelilôt — eine Mittelinstanz zwischen den Einzelgemeinden und dem zentralen „Waad-ha-medinôt“. Die Notwendigkeit der Schaffung eines besonderen litauischen Waad scheint sich vornehmlich aus einem finanzwirtschaftlichen Moment ergeben zu haben. Seit 1613—1620 besteht nämlich eine gesonderte Steuerordnung für Polen und Litauen. Indessen wuchs der Waad auch in Litauen bald zu der Bedeutung eines großen

nationalen Mittelpunktes aus; ihm fiel in allen Angelegenheiten wirtschaftlicher, rechtlicher, geistig-kultureller und politischer Natur die Führerrolle zu. Sein Aufgabenkreis erstreckte sich auf das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen, auf das ganze Gebiet des bürgerlichen und vielfach auch der Strafrechtsprechung und der Sozialpolitik und Sozialethik, auf die Wahrnehmung der jüdischen Gesamtinteressen des Reichs und die politische Repräsentanz nach außen, das gesamte Reichssteuerwesen, ferner auf das gesamte jüdische Verwaltungswesen des Reichs, die Festlegung der Grenzen und die Schlichtung von Streitigkeit zwischen den Distrikten (die „medinôt"), den Provinzen und Einzelgemeinden. Darüber hinaus nahm der Waad lebhaften Anteil an den Schicksalen der jüdischen Volksgesamtheit, wachte mit Sorgfalt über das Unterstützungswesen für die Judenheit Palästina und ließ auch den jüdischen Flüchtlingen und Vertriebenen aus den Ländern Westeuropas tatkräftige Hilfe angedeihen. In Streitfällen zwischen beiden Ländern und in den höheren nationalen Angelegenheiten gingen der litauische und der polnische Waad Hand in Hand.

Den Höhepunkt ihres Wirkens und ihrer Bedeutung erreichten die Waade in der furchtbaren Leidenszeit des jüdischen Volkes in Polen und Litauen während der Kosakenaufstände um die Mitte bis um den Ausgang des 17. Jahrhunderts. In der katastrophalen Erschütterung und Verwirrung aller Lebensverhältnisse bildeten sie den nationalen Mittelpunkt, zu dem alles emporschaute, dem rettenden Halt, an dem sich die Schwankenden emporrichteten. Auf die Dauer freilich waren sie den überall um sich greifenden Mächten der Zerstörung und des Verfalls nicht gewachsen. Die Wende des 17. Jahrhunderts sieht die verderbliche Frucht der Unheilsaat zur vollen Reife gelangen. Hunderte jüdischer Gemeinden in Wolhynien, der Ukraine und Podolien waren nach den schwedisch-moskowitischen Kämpfen vom Erdboden verschwunden; unzählige andere waren auf wenige Familien zusammengeschrumpft. Die Judenheit Großpolens und Litauens — der ersteren vor allem — fielen einer steigenden Verarmung anheim. Die durch die ins Maßlose gesteigerten Steuerforderungen aufgetretene Verschuldung der Gemeinden und damit Hand in Hand der Verfall der ehemals so fest gegründeten K a h a l s macht wuchs zusehends; je mehr er jedoch an Macht verlor, desto gewalttätiger mußte er werden. Die Zahl der Widerspenstigen wuchs, und bald war es um den letzten Rest seines moralischen Ansehens geschehen. Während jedoch die Kahals selbst in — zumindest äußerlich — ungeschwächter Kraft fortbestanden, büßen die übergeordneten, mehr auf sittlicher als auf Gewaltautorität aufgebauten Organe der nationalen Selbstverwaltung allmählich an Lebenskraft ein, und vollends die höchste Repräsentanz, die Waade, sinken bald zum Schatten ihrer selbst herab. Durch die 1764 erfolgte Ablösung der Gesamtheitssteuer durch einen individuellen Steuermodus wird ihnen die Steuerfunktion und damit jede amtliche Stütze entzogen. Die Verfassung des letzten Polenkönigs Stanislaw August Poniatowski vom gleichen Jahre spricht die Aufhebung der Waade aus.

* * *

Zum Frieden und zur Freundschaft bereit, zum Kampfe entschlossen — das ist gegenwärtig die Losung des jüdischen Volkes in Litauen. Es hat seinen ehrlichen und aufrichtigen Willen zu einem freundnachbarlichen Verhältnis zu allen Mitnationen des Landes wahrlich oft genug an den Tag gelegt — zu Polen sowohl wie zu Litauern. Durch krankhafte Machtgier geblendet und um die letzte Spur eines Gerechtigkeitssinnes gebracht, hat das litauische Polentum, das kongreßländische Beispiel vor Augen, immer die dargebotene Friedenshand zurückgewiesen. Daß den Polen der Judenhaß höchste Staatsraison ist, haben sie auch bei den letzten litauischen Wahlen zur russischen Reichsduma von 1912 eindringlich genug bewiesen. Es besteht leider wenig Hoffnung, daß es jemals anders werden wird. Ganz anders gestaltete sich das Zusammenleben mit den Litauern. *Irgendeine wirtschaftliche und kulturelle Reibungsfläche, ein wirtschaftlicher oder kultureller Gegensatz bestand und besteht zwischen Juden und Litauern überhaupt nicht*; vom Rassenwahn und von religiöser Unduldsamkeit wurde das kernige, unberührte Bauernvolk nie geplagt. Ein unheilbarer Gegensatz zum Polentum, diesem seine ganze Existenz bedrohenden und untergrabenden Erbfeind, ließ schon vor Jahren eine Interessengemeinschaft und ein engeres Verhältnis zwischen Litauern und Juden entstehen, das in Zeiten politischer Kämpfe in einem geschlossenen Zusammengehen gegen den gemeinsamen Gegner seinen Ausdruck fand. Wahlbündnisse zwischen Litauern und Juden waren bei den Reichsdumawahlen zur gewohnten und notwendigen Erscheinung geworden; in den letzten Dumawohlen von 1912 hat das entschlossene Auftreten des jüdisch-litauischen Wahlblocks in Kowno die Wahl Friedmanns, dieses tüchtigsten Sachwalters des jüdischen Volkes in Rußland, ermöglicht. An Versuchen von „nationaler" Seite, eine in ihrem Wesen gegen die jüdische Wirtschaftsstellung gerichtete litauische „Mittelstandsbewegung" aus dem Boden zu stampfen, hat es zwar nicht gefehlt; das ganz unmögliche Unternehmen scheiterte kläglich. Daß das Litauertum auch in Zukunft in seiner Notwehr gegen das Polentum auf den jüdischen Beistand angewiesen sein wird, dieser Erkenntnis wird sich kein einsichtiger litauischer Volksfreund entziehen können, wenn auch eine vernünftige Wahlordnung — im Gegensatz zum russischen Dumawahlrecht, das die Großgrundbesitzer (in Litauen, Polen) ungemein bevorzugte — die Situation des Bauerntums (und der Städter) gegenüber dem Großgrundbesitz viel günstiger gestalten wird. Geben die Litauer, durch Konjunkturpolitiker irregeleitet, durch ebenso maß- wie aussichtslose Überhebung und Herrennationgelüste nicht selbst den Anlaß dazu, so ist nicht einzusehen, warum die bereits traditionell gewordenen freundlichen jüdisch-litauischen Beziehungen in Zukunft eine Trübung und Störung erfahren sollen. Wird aber der „litauische Staat" des Herrn Smetona Wirklichkeit — diese Erwägung hat bloß den Wert eines Gedankenexperiments — dann könnte, dann müßte es wohl dazu kommen, daß Juden und Polen einander in die Arme getrieben

werden. Bei einem modernen Wahlrecht, etwa nach dem Muster des deutschen Reichstagswahlrechts, würden freilich schon die Juden allein, als Bevölkerungsmehrheit der politisch und kulturell und schließlich auch wirtschaftlich dominierenden Städte, sehr wohl in der Lage sein, einer „Herrennation" jegliches Überhebungs- und Hegemoniegelüst wirksam auszutreiben, wenn sie nur den Willen dazu haben.

Daß dieser Wille zu nationaler Selbsterhaltung und Selbstentfaltung im litauischen Judentum lebt und immer stärker und unbeugsamer, immer zielbewußter und zielsicherer wird, das wird durch ein Halbjahrhundert seiner ruhmreichen Geschichte bezeugt, das im Flammenzeichen des aufstrebenden nationalen Bewußtseins und nationalen Lebenswillen stand. Der sich in den Umwälzungen und Gestaltungen des letzten Jahrzehnts östlichen Werdens mit Riesenschritten vollziehende Politisierungsprozeß der jüdischen Volksmassen hat ihn zur vollen Reife gebracht. Das jüdische Volk Litauens, durch die Schrecken dieser Unheilsjahre gelähmt und noch mehr durch die mittelbaren Auswirkungen des Weltkrieges in ganz anderem Maße als seine ländlichen Nachbarvölker an der Entfaltung seiner Schaffenskräfte gehemmt, wird bald erwachen und seine alte unverwüstliche Lebenskraft bewähren. Schon sind die Anzeichen der Lähmung und Erschöpfung im Schwinden, und neues Leben pulst allerorten. In seiner gegenwärtigen Halbfreiheit schreitet das litauische Judentum zur Reorganisation und Belebung seines Gemeindewesens, dieser lebendigen Zellen des Volksorganismus, und schon werden die ersten Vorbereitungen zur Einberufung einer Konferenz der jüdischen Volksvertreter Litauens getroffen, deren Hände stark und gesegnet sein mögen, um das Zukunftsglück dieses herrlichsten und schwergeprüften Volkstums zu schmieden.

Die Litwaki

Eine Tatsachenbeleuchtung zur Ostjudenfrage

Von Prof. Dr. Otto v. Zwiedineck, Karlsruhe

IV. [Schluß *)]

Die Formel stimmt dennoch nicht.

Alles in allem ist es eine Fülle von Eindrücken, die zusammengewirkt haben, nicht nur daß die Litwaken als Fremdkörper vom polnischen Judentum empfunden wurden, sondern diese Eindrücke machen es auch wahrscheinlich, daß die ganz besonders von assimilatorischer Seite so oft aufgestellte Behauptung, die Litwaken seien die treibende Kraft für die nationalistische Bewegung im Judentum Polens, mindestens eine Reihe von Voraussetzungen für sich hat.

Wie viel Richtiges auch daran sein mag, ich halte sie dennoch für irrig, sofern die Gegenprobe nicht stimmen würde, sofern es völlig

*) Siehe Nr. 13 vom 10. und Nr. 14 vom 25. April 1918 dieser Zeitschrift.

unwahrscheinlich ist, daß, wenn diese Litwakeneinwanderung nicht stattgefunden hätte, das polnische Judentum von der nationalistischen Bewegung unberührt geblieben wäre.

Zunächst, was im besonderen die Litwaken anlangt, gilt es festzustellen, daß die Zuwanderungs m a s s e , also schon ihre Z a h l innerhalb des polnischen Judentums relativ unbedeutend geblieben ist. Im wesentlichen sind die Litwaken nur in den großen Städten zu finden. Kenner schätzen die Zahl für Warschau auf etwa 50 000, für Lodz auf etwa 30 000 bei Ausbruch des Krieges. In den kleineren Städten und gar auf dem Lande sind Litwaken nur sehr selten zu finden.

Noch wichtiger aber als dieses Mengenverhältnis ist es, ob wirklich der Beweis eines grundsätzlichen Gegensatzes, einer Feindseligkeit der Litwaken gegen das Polentum gelingen kann, und ob, wenn von einer ausgeprägteren nationalistischen Haltung die Rede sein kann, diese wirklich gerade gegen das Polentum gerichtet ist. An dem für einen Gegenbeweis vorliegenden Material wird man mindestens nicht achtlos vorübergehen dürfen, und zu diesem Material gehört die Nachweisung häufiger Fälle von A s s i m i l a t i o n einzelner Litwaken und auch ganzer Litwakenfamilien im polnischen Sinne. Diese Assimilation hat übrigens um so mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als die in das Land gekommenen Litwaken zum größeren Teil einer gehobeneren Intelligenzschicht zuzurechnen sind, und in dieser sind es gerade die weiblichen Teile der Familie, die die Vermittlerrolle mit dem Polentum übernehmen. Wie schon oben bemerkt, besuchen die Töchter mangels eigener jüdischer Unterrichtsanstalten fast ausnahmslos polnische Schulen und gewinnen mit dem ihnen eigenen hohen Maß von sozialem Ehrgeiz auf der einen Seite Eingang in polnische Familien, um nach der anderen Seite hin im Kreise ihrer Familie die Loslösung aus den Fesseln der jüdischen Überlieferung um so energischer zu betreiben. So ging es auch bald bei den Litwakenfamilien, wenn auch viele von ihnen lange Zeit die Töchter in russische Schulen schickten. Hier kommt aber gerade die geistige Regsamkeit, die durchschnittlich höhere Intelligenz der Assimilation besonders zustatten. So wie die Litwaken, wenn sie kamen, ein halb russifiziertes Element darstellten, traten gar viele von ihnen ganz entsprechend dem allgemeinen Assimilationsgesetz, daß die gebildeteren Elemente der Assimilation leichter unterliegen, sehr bald halb polnisch auf. Es wäre ein Leichtes, für diesen Prozeß eine Reihe von Namen als Beweismaterial zu liefern. Natürlich fehlt es nicht an Gegenerscheinungen, daß Litwaken als Träger des jüdischen Nationalismus hervorragen. Es bleibt dennoch falsch, eine ausgesprochen angeborene Feindseligkeit gerade gegen das Polentum grundsätzlich bei allen Litwaken vorauszusetzen. Bei näherer Prüfung wird diese Prämisse der politischen Litwakenformel versagen. Es ist vielmehr immer und immer wieder nur das allgemeine Hervortreten des Litwaken gegenüber den polnischen Volksgenossen, gleichviel wo er sich betätigt, was ihn kennzeichnet.

Es mus ja doch auch auffallen, daß diese dem Polentum feindseligen Elemente gerade die Einwanderung nach Polen gesucht haben. Und mit der Frage nach dem „Warum?“ gerade dieser Zuwanderung gelangt

man erst recht auf Zusammenhänge, die sich in jenen Gedankengang der Litwakenformel ganz und gar nicht eingliedern lassen.

Die Litwaken sind nach Polen zugewandert, gewiß nicht bloß aus einem, sondern aus vielen verschiedenen Gründen, unter denen aber doch der Umstand, daß in dem Lande beiderseits der Weichsel sehr günstige Erwerbsverhältnisse bestanden haben, ein besonderes Gewicht hat. Polen, und namentlich der westlich der Weichsel gelegene Teil desselben, hat tatsächlich eine große Anziehungskraft ausgeübt, weil es sich in einem ausgesprochenen Entwicklungszustand, im Aufstiege der Industrialisierung befand, weil man den Eindruck haben mußte, daß hier reiche und günstige Erwerbsmöglichkeiten existierten. Ganz besonders kam für die Moskauer Emigranten in Betracht, daß die dort in der Textilindustrie und den damit zusammenhängenden Hilfsgewerben tätigen Juden in Westpolen dasselbe Arbeitsgebiet finden konnten. Aber — und das ist gewiß nicht weniger zu beachten — diese Litwakeneinwanderung wurde doch auch für das Wirtschaftsleben Polens wertvoll. Ich denke dabei nicht an die Betätigung der Juden in der Warenerzeugung selbst, die vielfach dem guten Ruf des polnischen Stoffgewerbes alles eher als förderlich war, aber die Litwaken *waren* es, die der polnischen Großindustrie so wesentlich den innerrussischen und sibirischen Markt mit erschließen geholfen haben. Man wird nie daran vorbeikommen, daß unter den kaufmännischen Leitern der großen und größten Lodzer Textilhäuser russische Juden ein so großes Kontingent gestellt haben, daß es also Litwaken waren, die ihnen durch die Herstellung der Verbindung mit dem weltweiten Markt diese Größe der westpolnischen Industrie mitbegründen halfen.

Und das kann nicht genug hervorgehoben werden: das alles waren Menschen, denen die Politik völlig fern gelegen war. Aber nicht nur in der Großindustrie sind sie führend aufgetreten, auch in jener seit einem Menschenalter in Warschau besonders auffallend emporblühenden Industrie, in der Kravatten, Männerwäsche, Kragen, Manchetten, Trikotagen, Strümpfe, Handschuhe, Hosenträger, Schirme, Kinderspielzeug usw. hergestellt und vor allem nach Rußland verkauft wurden, müssen auch Litwaken geradezu als Pioniere für die Industrialisierung polnischer Juden anerkannt werden. Es ist wohl auch hier kein bloßer Zufall, daß die Juden gerade jene Industrien gefördert und geschaffen haben, die mit der Mode und der modernen Zivilisation zusammenhängen. Es ist das auch nur ein Ausfluß der größeren intellektuellen Spannkraft der Litwaken der zutage tritt in der Erfassung der neuen Möglichkeiten, die wieder mit dem Glauben an das Fortschreiten der Zivilisation, an die unaufhaltsame Verbreitung westeuropäicher Lebensformen unter dem Einfluß von Bevölkerungswachstum und kapitalistischer Technik aufs engste zusammenhängt.

Und nun endlich was die nationale Betätigung anlangt. Es ist ja allerdings ganz unmöglich, die religiöse Wurzel aus der nationalen Bewegung des Judentums auszuschalten, aber man wird allerdings die passive Idee, die in der nationalen Bewegung steckt, von ihrer aktiven Auswertung zu unterscheiden haben. Die nationale Idee vom Messias,

der kommen und die Juden nach Palästina zurückführen und dort ein Reich begründen wird, ist überall im orthodoxen Judentum lebendig, sie war es immer auch im polnischen. Aber sie ist erfüllt von dem Passivismus dieses Wartens. Daraus einen aktiven modernen Nationalismus zu machen, ist eine Aufgabe, die politische Arbeit erheischt. Und diese Auswertung des religiösen Kerns hat bekanntlich zu dem geführt, was man vielleicht als die Grundlage des nationalistischen Problems der Juden ansehen kann, zu der These: „Wo wir Juden eine angesehene Minderheit bilden, da ist unser Palästina!“ Die Anstifter zu dieser umwälzenden Deutung waren in der Tat die litauischen Juden im Ostjudentum überhaupt und so auch insonderheit in Polen. Alle Organisatoren von Parteien, die in der Judenschaft aufgekommen und zu einer gewissen Bedeutung gelangt sind, sind zum großen Teil russische Juden. Aber anzunehmen, daß diese Ideen und die sich daran knüpfende Bewegung nicht in das polnische Land gekommen wäre, wenn jene Einwanderung unterblieben wäre, bedeutet trotzdem logisch einen Fehler und ist nicht aufrechtzuhalten. Wenn auch in diesem Sinne die Litwaken gewissermaßen die Generalstabsoffiziere für die nationale Bewegung der Juden geworden sind, so steht doch neben und über ihnen eine Reihe hervorragender Kräfte polnischer Herkunft als Führer, die für die Propaganda mindestens ebenso viel geleistet haben. Die nationale Bewegung mußte auch in Polen kommen. Es lag wie ein Keim in der Luft, vor dem auch die Juden Polens nur durch besondere Schutzmaßnahmen hätten bewahrt werden müssen. Daß sie auch im polnischen Judentum wie im russischen auf die Dauer nicht ausbleiben konnte, würde, wenn man schon anderen Tatsachen keine Tragweite und Bedeutung beimißt, schließlich nach den allgemeinen soziologischen Gesetzmäßigkeiten, die sich für den Nationalismus beobachten lassen, bewiesen werden können.

Dessen bedarf es aber nicht.

Wer jene politische Litwakenformel vertritt, kann jedenfalls nicht den Anspruch erheben, als ein Politiker zu gelten, der die Dinge sieht, wie sie sind. Denn entweder meint er, es sei die jüdisch-nationale Bewegung überhaupt nur eine innerpolnische Erscheinung, und ist blind dafür, daß allenthalben in der Welt, wo Juden unassimiliert leben und sich den Glauben an die Größe und Daseinsberechtigung ihrer eigenartigen Kultur erhalten haben, ganz besonders aber auch im Osten, die Woge des nationalen Denkens und Wollens auch im Judentum losgebrochen ist. Oder aber ein solcher Politiker geht von der Überzeugung aus, diese Woge würde gerade überall dort Halt machen, wo Juden mit Polen zusammenwohnen und hält es für möglich, das mit Juden so stark durchsetzte polnische Sprachgebiet vor dem Hereinbrechen dieser Woge zu bewahren. Es ist in dieser Zeitschrift kürzlich mit Recht auf die Eigentümlichkeit hingewiesen worden, die die Revolution von 1917 gegenüber jener von 1789 bezüglich des Judentums scheidet. Diese kannte nur die individuelle Emanzipation, die Gleichstellung der jüdischen Individuen vor dem Recht, während der Emanzipationskampf des russischen Judentums im Zeichen des Nationalbewußtseins nicht nur

für die individuelle, sondern für die volkliche Gleichberechtigung geführt wird. In ganz Rußland! Und davon sollte Polen unberührt bleiben?

Aber nicht das jüdische Nationalbewußtsein ist für die nationalistische Bewegung der Juden verantwortlich zu machen. Immer ist es auch das Maß nationaler Energie innerhalb jener Volksmasse, unter der die jüdische lebt, worauf es ankommt. Mit verantwortlich ist auch die nationale Bewegung unter den Polen. Darüber kann ein objektiver Urteiler ebenso wenig hinwegkommen, wie er auch hier den Blick nach der Welt der materiellen Interessen richten muß, wenn er die letzten oder mindestens sehr wichtige treibende Kräfte aufdecken will. Darüber noch kurz folgendes.

Es ist richtig, noch heute steht auf dem flachen Lande in Polen — es ist für die Städter wie eine Erinnerung aus lang vergangener Zeit — die ältere Generation der Juden unter dem Eindruck jenes friedlich nachbarlichen Verkehrs, der von den nationalistischen Gegensätzen nichts wußte. Und ebenso kann man noch vielfach beobachten, daß alle Unzivilisiertheit, alle schlechten Gewohnheiten, alles ethisch dem Nichtjuden Fremde, alles Unangenehme in der äußeren Erscheinung des Ostjuden von den Andersgläubigen hingenommen wird, so lange nicht das einzelne Individuum durch die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden nachteilig getroffen ist. Es wird ein psychologischer, vielleicht auch physiologischer, kurz jedenfalls ein Gefühlsantisemitismus in einer gewissen Latenz immer vorhanden sein, aber er ist inaktiv und er ist gewiß nicht aggressiv. Das wurde er und wird er immer mit dem Augenblick, in dem er eine praktische Grundlage, ein wirtschaftliches Interesse gewinnt. Bekanntlich hat das Judentum in Polen durch Jahrhunderte eine wichtige verkehrswirtschaftliche Funktion erfüllt, es hat eine von den Polen im wesentlichen unbesetzte Stelle ausgefüllt. Man mag nun darüber rechten und denken wie man will, ob der Pole genügend oder zu wenig kaufmännische Anlagen hat, Tatsache ist, daß der schließlich doch für den Austausch der Güter unentbehrliche Vermittlungsapparat nicht durch Polen, sondern durch Juden hergestellt war. Es bleibt weiter auch außer Betracht, wie der Jude diese Funktion erfüllt und in welchem Verhältnis infolgedessen der Ertrag seiner Arbeit zum Arbeitsertrag der übrigen Bevölkerung stand. Aber wieder muß als Tatsache festgestellt werden, daß eben eines Tages im polnischen Volk die Auffassung zur Geltung kam, daß es diese Vermittlerrolle der Juden nicht brauche, daß es selbst diese Aufgabe erfüllen könne. Bekanntlich ist die Umsetzung dieser Auffassung in die Wirklichkeit keineswegs überall glatt, harmlos und in der Form eines berechtigten Wettbewerbs vor sich gegangen. Man kann auch darüber hinweggehen. Aber daß sich in dieser Auffassung und all jenen wirtschaftlichen und unwirtschaftlichen Maßnahmen (Genossenschaftsgründungen, Pogrom u. dgl.), die sich als Schlußfolgerung ergaben, ein nationalistischer Geist kund gab, der die Juden nicht als Andersgläubige, nicht als Angehörige einer anderen Religionsgemeinschaft, sondern als ein von anderen ethischen Grundsätzen beherrschtes, anderes Volk auffaßte, das wird wohl kein Mensch widerlegen können.

So muß dann die nüchterne, sachliche Kritik der Litwakenformel zum Schlusse kommen, daß die nationalistische Bewegung der Juden in Polen eine Erscheinung ist, die unabhängig von der Einwanderung russischer Juden gekommen ist, und daß man in der Litwakeneinwanderung überhaupt nicht eine Grundlage des jüdischen Nationalismus erkennen kann, daß man höchstens in der Tatsache, daß unter den Litwaken eine Reihe von politischen Führern des polnischen Judentums heute zu finden ist, eine Förderung des Zeitmaßes heute erblicken kann, in dem diese nationale Bewegung zu einem gewissen Grad politischer Reife sich entfaltet hat und weiter entfalten wird. Damit fällt aber auch natürlich die weitere Schlußfolgerung, daß eine nach dem Kriege einsetzende Rückwanderung der Litwaken nach Rußland im ganzen Lande etwa jenes friedlich-nachbarliche Zusammenleben wiederbringen könnte, das man sich von ihr verspricht. Diese Rückwanderungswahrscheinlichkeit braucht gar nicht in Abrede gestellt zu werden, aber sie ist heute noch von so vielen anderen Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten abhängig, daß sie ein Problem für sich darstellt, das hier nicht weiter zu verfolgen ist.

Die Wiederkunft des biblischen Motivs im jüngsten deutschen Drama

Von Julius Bab, Berlin

Seit nahezu zwei Jahrzehnten ist der Schreiber dieser Zeilen bemüht, in den Grenzen der Menschenmöglichkeit die gesamte, das heißt gespielte, gedruckte und leider auch die geschriebene deutsche Dramenproduktion zu kennen, zu sichten, in ihrer Entwicklung zu verfolgen. Von all den Beobachtungen, die ihm dies Studium vermittelt hat, ist wohl eine der merkwürdigsten das epidemische Auftreten von Motiven. In gewissen Jahren gewinnt irgendein mythischer oder historischer Stoff, ohne daß eine gemeinsame Quelle oder gegenseitige Beeinflussung der Autoren erkennbar wird, Gewalt über die verschiedensten Geister: Um 1907 zum Beispiel gewann die Barocktragödie der Ninon de L'Enclos und ihres Sohnes plötzlich eine ganze Reihe deutscher Dramatiker. Um 1910 wurde Ariadne auf Naxos dreimal sehr erheblich und sehr verschieden für die Bühne gedichtet. Unmittelbar vor Kriegsausbruch behandelte plötzlich eine ganze Reihe von Dramatikern das tragische Motiv der Hohenzollerngeschichte, den Konflikt Friedrich Wilhelms I. mit seinem Sohn. Und im dritten Kriegsjahr ward an zwei ganz verschiedenen Stellen deutschen Landes eine Fabel aus der Vorgeschichte der französischen Revolution, die Geschichte der Madame Legros dramatisiert.

Wer vom Wesen des Dramas, ja vom Wesen der Kunst überhaupt nur einige Einsicht hat, der weiß, daß diese Dinge weder zufällig noch bedeutungslos sein können. Ein alter, von vielen Generationen schon durchgearbeiteter Mythos scheint, die Geschichte des

Dramas beweist es, in dieser Form geradezu die Vorbedingung (wenn auch natürlich keinerlei Bürgschaft) für ein großes Gelingen. Daß ein neu konstruierter oder aus dem Leben der Gegenwart geschnittener Stoff zu höchster Wirkung gelangt, ist seltene Ausnahme. Und das kann im Grunde auch nur jene flach gescheiten, im Grunde ganz unkünstlerischen Köpfe verwundern, denen der Sinneneffekt der Illusion und nicht die seelische Erschütterung des Gleichnisses Ziel der Kunst scheint. Das freilich n i e — auch in der Orestie, im Hamlet, im Faust nicht — r e s t l o s siegreiche Ringen eines neuen Dichters mit einem alten Mythos scheint eine tragische Grundbedingung der dramatischen Kunst zu sein. Vielleicht, weil sie die überlegenste, die am mindesten rein sinnliche, die philosophischste aller Künste ist und deshalb Gleichnisse von freiester und sicherster von der Tradition gleichsam schon entstofflichter Fassungskraft gebraucht. Das große Drama ist stets ein P r o d u k t, dessen einer Faktor der ergreifende Dichter, dessen anderer der ergriffene Stoff ist.

Eine dramatische Kultur hängt also zu einem sehr wesentlichen Teil von dem zu Gebote stehenden Stoffkreise ab. Für Hellas und für das Mittelalter waren das noch völlig fest umgrenzte, hier national, dort religiös begrenzte Welten. Mit der Renaissance zerreißt der geschlossene Stoffkreis. Die gefährliche Freiheit und Notwendigkeit der Wahl zwischen den verschiedensten Welten beginnt. Uns D e u t s c h e n hat bisher mehr als das Bemühen um den zu lange verschütteten altgermanischen Grund unserer Kultur die Versenkung in den Hellenischen Mythos, der doch mindestens der Oberschicht des Volkes seit Jahrhunderten vertraut ist, Frucht getragen (Iphigenie, Prometheus, Amphytarion, Penthesilea, Medea, Gyges). Aber seit mehr als einem Jahrtausend leben die Deutschen ja schon mit den altjüdischen M y t h e n d e r B i b e l zusammen! Und an Versuchen, hier die weittragende Resonnanz für einen großen inneren Klang zu gewinnen, hat es im deutschen Drama selbstredend nicht gefehlt. Der Gewinn aus den zahllosen Versuchen war freilich bisher erstaunlich gering. Hebbels „Judith", Grillparzers Esther-Fragment, Otto Ludwigs „Makkabäer", damit ist schon das wesentlichste hergezählt. Die Epoche des dramatischen Naturalismus, in der man eine Zeitlang ganz ohne historischen Mythos auskommen zu können meinte, und danach die der sogenannten Neuromantik, die eine zärtliche Vorliebe für das mittelalterliche Kostüm hatte, schienen dann diese Bemühungen völlig zu unterbrechen.

Aber seit etwa einem Jahrzehnt ist es merkwürdig anders geworden. An allen Ecken und Enden beginnt sich im deutschen Drama die H i n n e i g u n g z u m b i b l i c h e n M o t i v zu zeigen. Es vergeht kaum ein Monat, ja kaum eine Woche, in denen ich nicht gedruckt oder geschrieben einen neuen „Moses", „Saul" oder „David" in Händen halte. Und wenn auch das einzelne Produkt dieser selbstredend großenteils dilettantischen Bemühungen fast nichts bedeutet, die so einheitlich auftretende Tendenz der ganzen dunklen Masse beweist doch etwas. Und einzelne Ansätze von bedeutsamer menschlicher und künstlerischer Kraft fehlen denn auch in dieser Richtung keineswegs ganz. Vor dem

Versuch, diese Erscheinungen auszudeuten, will ich sie aber erst durch einige tunlich kurze Anführungen belegen. Wenn wir dabei die mächtige Stoffmasse nach dem geschichtlichen Gang des Bibelbuches ordnen, so wird sich, glaube ich, zeigen, daß diese Anordnung vom dramaturgischen Standpunkt aus keineswegs so zufällig und gleichgültig ist, wie es zunächst scheint.

Gleich vom Paradiesesmythos, der noch immer wieder Dichter anlockt, ist zu sagen, daß er seiner innersten Natur nach der dramatischen Form ungünstig ist. Wenn Adam und Eva überhaupt keine menschlichen Gegenredner, sondern nur Urmächte zu Partnern haben, so stellt Kain und Abels Konflikt freilich den dramatischen Urfall dar. Aber diese Menschen selbst sind eigentlich nicht Individuen in künstlerisch umgrenztem Sinne, sind große Typen, Menschen an sich, gerade weil sie in so wunderbarer Weise eben als „erste Menschen" vor jede soziale, nationale, kulturelle Eingrenzung gestellt sind. Hier wird wohl immer nur eine Art leidenschaftlichen Oratoriums wie Byrons große Rhapsodie „Kain" entstehen können. Trotzdem haben auch hier die Jüngsten Versuche angestellt. Der von Arno Nadels „Adam" scheint mir allzu primitiv. Wenn ich den „ersten" Menschen zu dramatischer Belebung andere Menschen als Gegenspieler hinzuerfinde, so scheint mir das Problem recht nach der Art des Dr. Eisenbart gelöst, der Zahnschmerzen durch einen Pistolenschuß in den Kopf zu heilen pflegte. Etwas ganz anderes ist der auch im Psychologischen sehr interessante Versuch von Koffka, der sein „Kain" genanntes Drama in einem zeitlich vagen aber ziemlich modernen und jedenfalls ganz geschichtlich kultivierten Bauernmilieu ansiedelt und dabei mit seinem Namen den Schatten der in der Wurzel ja auch bäurischen aber in riesenhaftem Umriß geschichtlich entfärbten Religionsdichtung nur so beschwört, wie etwa ein Maler, dem in sich geschlossenen Bilde durch einen planvoll gewählten Rahmen noch einen besonderen Akzent leiht.

Die große Idyllendichtung der Erzväter hat nun bereits viel mehr die Farbe eines bestimmten geschichtlichen Milieus. Aber diese Farbe ist an sich der tragischen entgegengesetzt. Der alles lösende, durch Wunder versöhnende Geist des Märchens herrscht in dieser köstlichen Welt. So glaube ich, daß hier eher tiefe Idyllen und bedeutsame Komödien als tragisch-dramatische Kampfspannungen zu finden sind. Der stärkste Dichter der vorjüngsten Generation, Gerhart Hauptmann, hat mit dem kostbaren Fragment des „Hirtenliedes" an diese Welt gerührt. Walter Harlan hat in seiner Komödie „In Kanaan" die heikle Tamartanekdote zu einem heiteren Spiel tiefer Lebensfrömmigkeit in der reinen Bergluft der lebhaft versinnlichten Patriarchenzeit gestaltet. Ein an sich talentvoller Versuch eines jungen Dietzenschmid dagegen, die Verstoßung der Hagar zur Tragödie zu formulieren, leidet für mein Gefühl gerade darunter, daß in diesem erotischen Kampfe der Geisterhauch des wundertätigen Gottes verloren geht, der doch das innerste Leben und die Schönheit dieser Erzvätermythen ausmacht.

Der nächste Stoffkreis der Bibel wird von der ungeheuren Gestalt des Moses beherrscht. Da scheint es mir in vieler Beziehung bedeutsam, daß es seit alter Zeit unzählige Versuche zur dramatischen Bewältigung dieser Figur gibt, aber keinen einzigen erfolgreichen. Die geschichtlich „größten" Stoffe sind ja bekanntlich überhaupt nicht die dramatisch besten. Das Genie auf der Bühne ist eine selten überwundene Gefahr. Das hat sehr viele Gründe. Für das religiöse Genie kommt aber noch der besondere hinzu, daß es im wesentlichen nur zwei gleich undarstellbare Gegenspieler hat: den unsichtbaren Gott und die anonyme Masse. Auch die Riesengestalt des Moses, deren Umrisse das menschlich Individuelle und Typische so weit überragen, unterliegt diesen ungünstigen Bedingungen. Versuche sie zu dramatisieren, sind mir im letzten Jahrzehnt wohl ein Dutzend durch die Hand gegangen, pure Dilettantismen, und der einzige, der eine Erwähnung verlohnt, ist belangvoll mehr durch intellektuelle, als durch künstlerische Qualitäten: Albert Steffen formuliert im Stil der Neuklassiker den „Auszug aus Ägypten" zu einer ethischen Allegorie, in der gutes und böses Prinzip in großzügigem Konstrast, aber ohne einen Schimmer sinnlich belebender Gestaltung widereinander sprechen. Der Mosesmythos scheint eben eher einer geistigen als einer künstlerischen Interpretation zugänglich.

Nun aber betreten wir erst das künstlerisch-dramatische Kernland des gesamten biblischen Stoffkreises: das jüdische Heroenzeitalter. Geschichtlich beginnt mit den Richtern und den ersen Königen jener Zeitraum, der mit Kurt Breysigs bester Terminologie das „frühe Mittelalter" genannt werden muß: die kühne Jugend der Gesellschaft, der Beginn der Seßhaftigkeit, der aristokratischen Gliederung, des Nationalismus; die Zeit der Kriege, die schöne Heldenabenteuer sind, der Raum der ganz im sichtbar Menschlichen gehaltenen und doch halb göttlichen Führergestalten! Die Individuen schon von deutlichen Gesellschaftsbildungen zu charakteristischer Begrenzung zusammengedrückt — aber doch noch mit den Dimensionen, der großen Luft, der Naturkraft der Urzeit um sich! Auf dieser Schwelle der eigentlichen geschichtlichen Faßbarkeit sind bei allen Völkern die fruchtbarsten Mythen entstanden, Perseus und Achilles, Dietrich und Siegfried nicht anders als Simson und Saul. Und hier ist von je für den Künstler, den Dichter, den Dramatiker fruchtbarster Boden gewesen: Der Heros, diese Mitte von Gott und Mensch ist das geeignetste Sinnbild menschlicher Stärke. Hier haben denn auch die Dramatisierungen des letzten Iahrzehnts mit besonderer Heftigkeit eingesetzt. Um 1912 gab es eine Simson-Epidemie. Aber die hatte freilich spezielle und schlichte Gründe: der auch in seinen begabtesten Vertretern (Wedekind, Eulenberg) tief geistlose Sensualismus der Zeit suchte hier lediglich das Bild des starken Mannes, der dem Geschlecht erliegt. Von dem Propheten, dem Priester, dem Gottesheldentum, das selbst diesem jüdischen Herkules die Legende mitgibt, war in all diesen Versuchen nichts zu spüren. Aber daß der bei allen Völkern vertretene Mythos des vom Weibe überwundenen Riesen hier, in der biblischen Fassung

gerade aufgesucht ward, verweist doch auch diesen Sonderfall in das Bereich unserer Betrachtung.

Der größte Stoff, den das ganze alte Testament für den Künstler enthält, dürfte aber wohl der von Saul und David sein. Der Kontrast zweier Temperamente und zweier Generationen ist mit elementarer Größe und mit einer Fülle kostbarer Einzelzüge aufgestellt. Seltsam genug, daß nicht die Dichter, die es von Anbeginn hundertfach zu diesem Gegenstande zog, sondern nur die Maler hier bisher höchstes Meisterwerk geschaffen haben: Rembrandt im Haag. Jedenfalls werfen sich die deutschen Dramatiker im letzten Jahrzehnt in kaum noch übersehbarer Zahl wieder auf dies großartige Thema, um es in einzelnen Episoden oder in seiner Ganzheit zu bewältigen. Bassewitz und der neuerdings sogar mehrfach gespielte Seebrecht zeigen mehr ein Wissen um die Größe des Gegenstandes als Kraft zu seiner Gestaltung. Schawaller und Zimmermann sind nur in Einzelheiten stark, im Ganzen undicht und zerflossen. Aber Reinhard Sorge, der merkwürdige Dichter jenes dilettantisch-genialen, unlängst in Berlin aufgeführten „Bettler", Reinhard Sorge, der bald nach seinen dichterischen Anfängen katholisch wurde und dann im Felde fiel, hat einen „König David" hinterlassen, der mit bedeutender Kunst den Stoff zu einem messianischen Spiel im Sinne der christlichen Kirche stylisierte. Und in äußerstem Kontrast dazu hat jüngst Paul Zifferer „König Davids Saitenspiel" — „nach umgeschriebenen Szenen Voltaires" behandelt —, voll skeptischer Spötterei und Heroenverkleinerung, im ganzen zu breit, im einzelnen oft sehr witzig, aber jedenfalls, wie jede rechte Travestie gebührenden Respekt vor der Wucht und dem Ansehen des betreffenden Mythos bezeugend. (In ähnlichem Sinne wäre noch Georg Kaisers „Jüdisch Witwe", eine Dramatisierung der Judith in zynischem Beardsleystil zu nennen.) Zu den künstlerisch stärksten Versuchen aus dem Davidkreise gehört dann noch Arnold Zweigs „Abigail und Nabal", in dem aus der Dramatisierung einer Davidanekdote zum mindesten die Gestalt des Nabal zu wahrhaft dichterischer Größe aufgewachsen ist. Davids Erbe Salomo, der Weise, der Kampfentrückte, der Entsagende, ist schon nicht mehr von gleicher dramatischer Ergiebigkeit. Indessen hat auch die Gestalt des großen Zusxhauers, des weisen Richters als Hintergrund, als Resonnanzfläche für den Dramatiker einen nicht geringen Wert. In diesem Sinne ist die Salomogestalt u. a. von Adolf Paul (der übrigens auch David und Goliath in höchst voltaireschen Szenen behandelt hat) in seinem Drama „Die Sprache der Vögel" benutzt worden, und von Elisabeth Troge in ihrem sehr ergreifenden Frauendrama „Das Urteil des Salomo".

Die folgenden biblischen Bücher (es kommen natürlich die „Könige", nicht die theologisch-statistischen, kahlen „Chronika" in Betracht) enthalten noch dramatische Stoffe genug. (Racines Athalie ist ja höchst berühmt). Aber diese Figuren haben nicht die große Popularität, die tiefe Resonnanz, wohl auch nicht die menschliche Größe und

sinnbildliche Kraft der früheren Gestalten. Eine Ausnahme bilden nur etwa die Propheten, vor allem Jeremia, den Eduard Meyer mit Recht die erste faßbare große Persönlichkeit der Weltlitteratur nennt. Um ihn haben sich denn auch neuerdings Dramatiker bemüht: vor allem hat Stefan Zweig in einem großen Bühnengedicht von feierlich rhetorischer Breite hier ein Gleichnis für die kriegleidende und friedenfordernde Seele der Gegenwart gefunden.

Diese höchst unvollständige Aufzählung mag doch genügen als Beweis dafür, daß es sich bei der Wiederkunft des biblischen Motivs im jüngsten deutschen Drama um ein wirklich starkes und auffallendes Phänomen handelt. Die Erklärung ist nicht etwa damit zu geben, daß die Autoren Juden sind, die von ihren Urvätersagen natürlich angezogen werden. Weder Hauptmann noch Harlan, weder Wedekind noch Eulenberg, auch nicht Dietzenschmid, Seebrecht, Bassewitz, Steffen, Sorge, Kaiser, Paul und die Troge sind jüdisch. Es läßt sich also nicht leugnen, daß irgendwie eine neue, starke Anziehung zwischen den ältesten und vornehmsten Schöpfungen des jüdischen Geistes und dem jüngsten Deutschland stattfindet. Und das Phänomen wird nur so zu deuten sein, daß die Jugend die neuerdings dem Kreis sinnlicher Abhängigkeiten und Gereiztheiten entstrebt, ein Gleichnis ihres Willens findet in diesen Kämpfen, wo sich freieste menschliche Kräfte doch stets im Zeichen eines göttlichen Geistes messen. Ob diese Begegnung jungdeutschen und altjüdischen Geistes für die Möglichkeit oder gar für die Nähe einer endgültigen Verständigung zwischen diesen uns wichtigsten Geistesmächten zeugen darf — das wird davon abhängen, ob der Deutsche sich gewöhnt, das wahre jüdische Wesen mehr in seinen zeitlos großen Manifesten als in zufälligen Erscheinungen einer oft sehr unmaßgeblichen Gegenwart zu suchen. Und freilich nicht weniger davon, ob der Jude aus den zufälligen Zerrissenheiten seiner Gegenwart den Rückweg zu den großen, reichen, tiefen Quellen seiner Art finden wird! Daß sich beide auf diesem großen Menschheitsgrunde begegnen könnten, scheint mir jedenfalls durch diese Bewegung der dramatischen Künstler verbürgt.

Montaigne, ein jüdischer Denker

Von Albrecht Hellmann

I. Die Abstammung

In seinem Buche „Der Greco oder das Geheimnis von Toledo“ [1]) erzählt der französische Dichter Maurice Barrès von Leben und Werk des größten Enthüllers der spanischen Seele, der wie wenige Jahrzehnte später Rembrandt in Amsterdam im Ghetto der alten Tajostadt lebte. Der aus Kreta stammende Greco scheint Barrès „vorausbestimmt gewesen zu sein,

[1]) Maurice Barrès, Der Greco oder das Geheimnis von Toledo. Übertragen von Wilhelm Hausenstein. München, Georg Müller und Eugen Rentsch Verlag.

das Semitische an Toledo auszudeuten", das dem Dichter auf seinen Wanderungen durch die Stadt in den jüdischen und arabischen Gesichtszügen der ihm Begegnenden entgegentrat und bei dessen Anblick er sich an das Buch „El Tizon" erinnert, das zur Zeit Philipp II. in der spanischen Gesellschaft so ungeheueres Aufsehen erregte. „,El Tizon' ist ein Pamphlet. Das kürzeste und trockenste der Welt, aber fürchterlich durch die Wahrheit, die es enthält. Der Kardinal Franzesco Mendosa y Bovadilla hat sie aufgezeichnet, um für die Verdächtigung eines Neffen Rache zu nehmen, von dem man Beweise für die Reinheit seines Blutes verlangte — oder vielmehr, christlicher gesprochen, um einen hochmütigen Adel zur Demut zurückzurufen. Packende Bilder, Enthüllungen über eine ganze Zivilisation — schon wenn man den Titel liest: ‚El Tizon de la Nobleza Española o Maculas y Sambenitos de sus Linajes' — ‚der verbrannte Stammbaum der spanischen Aristokratie oder Schandflecken und Ketzerhemden ihrer Sippen'. El Tizon: das Brandscheit, das verkohlte, rauchende Holz, das keinen Funken mehr gibt, der totgebrannte Ast vom Baum der Geschlechter. Der Kardinal zählt alle großen Familien Spaniens auf — ohne Schmeichelei, ohne Komplimente, wie er versichert — und in jeder entdeckt er einen Tropfen Maurenblut oder Judenblut. Er schmeißt den ganzen Trödel von Schandflecken auf die Köpfe der stolzen Hidalgos: den Plunder jener Sambenitos, die der Inquisitor den Abtrünnigen oder einfach allen, die er jüdischer oder arabischer Handlungen oder Beziehungen verdächtig sprach, um die Schultern werfen ließ. Alle die großen Geschlechter läßt er ihre Sambenitos, ihre Ketzerhemden spüren und auf die stolzen Stirnen streut er inquisitorische Asche von dem verbrannten Stammbaum."

Diese erstaunlich weitreichende Blutvermischung hat sich jedoch nicht nur auf Spanien beschränkt. Mit einigem Widerwillen sieht sich der nationalistisch angehauchte Franzose Barrès veranlaßt, in einer Anmerkung seines Buches die Tatsache zu erwähnen, daß die Mutter Michel de Montaignes, „den man den ersten nannte, der in Frankreich zu denken gewagt habe" (Karl Joël), eine toledanische Jüdin gewesen sei. Diese kurze Anmerkung ist in manchem Betracht so interessant, daß hier ihr Wortlaut angeführt werden möge:

„Man könnte über eine Geschichte nachdenken, die von etlichen betont worden ist: die nämlich, daß die Mutter Montaignes, Antoinette de Pouppes oder Antoinette Popes, angeblich von einer der großen jüdischen Familien von Toledo abstammte. Man sagt, sie sei eine portugiesische Jüdin gewesen: ein Mädchen aus einem jener portugiesischen Judengeschlechter, die sich für eine Art Adel halten, weil sie aus Spanien vertrieben worden sind. Allein was hat es damit auf sich? Es handelt sich da bloß um aufregende Vermutungen. Nach reiflicher Überlegung streiche ich eine Note weg, die ich etwas zu leicht entschlossen in einer früheren Ausgabe hierher gesetzt hatte. Ich meinte, in Montaigne einen ‚Fremden' zu erkennen, ‚der nichts von unseren Vorurteilen an sich hat'. Ich sagte den Satz: ‚Montaigne ist im Grunde dasselbe Temperament wie Heinrich Heine — bloß mit einer solideren Bildung und einer aristo-

kratischen Erziehung.' Alle derartigen Versicherungen sind etwas abenteuerlich. Es handelt sich hier um ein Problem, das zu lösen ich mich diesem großen französischen Schriftsteller gegenüber nicht berechtigt fühle."

Es unterliegt aber nach den außerordentlich umfassenden Forschungen der französischen Literarhistoriker tatsächlich keinem Zweifel, daß Montaignes Mutter Jüdin war. Die Untersuchungen von Théophile Malvezin, „Michel de Montaigne, son origine et sa famille" (man vergleiche auch das interessante Werk desselben Autors „Histoire des juifs à Bordeaux"), von Paul Bonnefon, „Montaigne. L'homme et l'oeuvre" und anderer berechtigen zu dieser bestimmten Annahme. Auch die beste deutsche Einführung in Leben und Werk Montaignes von Wilhelm Weigand[2]), die sich in den biographischen Daten besonders auf Malvezin stützt, stellt diese Tatsache als nicht mehr anfechtbare Gewißheit hin. Weigand berichtet von der Vermählung von Montaignes Vater folgendes: „Am 15. Januar 1528, im Alter von dreiunddreißig Jahren, vermählte er sich auf dem Heimwege aus Italien, in Toulouse mit Anthoinette Louppes de Villeneuve, die einer reichen Familie spanischer Juden entstammte, welche aus Villanova bei Toledo ausgewandert waren. (Der Name — im Spanischen Lopez — wird verschieden geschrieben: Loupes, Louppes, Lopès. Ein Zweig der Familie Louppes war in Bordeaux ansässig; seine Glieder standen in freundlichsten Beziehungen zu der Familie Montaigne.) Es mag gleich erwähnt werden, daß Montaigne, der sonst so unbefangen und frei in die Welt blickt, seiner Mutter . . . nie Erwähnung tut. Sie soll Protestantin gewesen sein, und die Tatsache, daß zwei von ihren Kindern, Thomas und Johanna, der neuen Lehre zugetan waren, spricht für diese Annahme, die eine weitere Stütze in der Erwägung findet, daß die Tochter spanischer Juden der Kirche, der ihre Vorfahren genug Leid verdankten, nicht allzu freundlich gesinnt sein mochte."

Auch Weigand will aus dem Vorhandensein jüdischen Blutes in Montaigne auf seelische Eigentümlichkeiten schließen: „Noch ein Punkt muß besonders hervorgehoben werden: Montaignes Mutter stammte aus einer Familie portugiesischer oder spanischer Juden. Das jüdische Blut, das sonst so mächtig ist, scheint zwar dem behäbigen Gascogner trotz seines offenbaren Skeptizismus nicht allzu stark angeschlagen zu haben; aber sicherlich verdankt er ihm jene erstaunliche Freiheit des Blickes über nationale Schranken hinaus, der ihn vor allen seinen Zeitgenossen auszeichnet. Die ungeheuere Leidensschule der spanischen Juden kam dem epikureisch-gelassenen Weltbürger sehr zugute; schon die Reiselust Montaignes, die fast ganz modern anmutet, darf man getrost auf Rechnung dieser mütterlichen Erbschaft setzen. Sein Bekenntnis, daß ihm jeder Ausländer gleich lieb sei, ist ganz unfranzösisch: darin offenbart sich eher eine Verwandtschaft mit dem weltbürgerlichen jüdischen Geiste, dem die nationalen Vorurteile oft auch da als Be-

---

[2]) Wilhelm Weigand, Montaigne. Verlag von Georg Müller, München.

schränkung erscheinen, wo sie Bedingung eines besonderen Lebens sind."

Das Problem, ob in Montaignes Leben und Schaffen jüdische Kräfte wirksam waren und in welcher Richtung diese Einwirkung erfolgte, gewinnt für die Gegenwart eine über den Einzelfall hinausgehende allgemeine und aktuelle Bedeutung. Es handelt sich hier nämlich um die Frage nach der psychischen (und auch physischen) Qualität der Kinder aus Mischehen, deren Beantwortung für die wissenschaftliche „Lebensfrage" des Judentums: soll das jüdische Volk um der Menschheit willen erhalten bleiben oder untergehen?, mit anderen Worten: dient sein Untergang dem menschlichen Fortschreiten?, am bedeutendsten ist. (Daß dieser für andere Völker auch vom Standpunkt der Wissenschaft aus indiskutablen Frage nur eine theoretische Wichtigkeit eingeräumt werden kann, nicht aber eine Entscheidung für das Leben, dem gegenüber alle Wissenschaft und Theorie armselig, unzuverlässig und problematisch bleiben muß, — dies überhaupt noch anmerken zu müssen, läßt brennend die Schmach unseres aberwitzigen Zeitalters empfinden, das für Glauben und Gefühl Verstand und Witz und für den göttlichen Sinn des menschlichen Lebens den gottlosen Wahnsinn unmenschlichen Mordens eingetauscht hat.) Das Problem soll hier selbstverständlich nicht aus dem Gesichtspunkt der Rassenbiologie betrachtet werden, deren Untersuchungsergebnisse ja von einem Einzelfalle nicht wesentlich beeinflußt werden können, da in ihrem Sinne wissenschaftliche Schlüsse nur von Massenerscheinungen ihren Ausgang nehmen dürfen. Uns interessiert die speziellere Frage, ob Menschen, in denen Einflüsse verschiedenen Blutes mächtig sind, die Fähigkeit zu schöpferischem Wirken haben und inwiefern sich bei Montaigne eine Wirkung seiner jüdischen Abstammung aufzeigen läßt. Die erste ungemein schwierige Frage möchte ich — wenigstens in ihrer allgemeinen Formulierung — ausschalten. Denn abgesehen davon, daß ihre Beantwortung den Rahmen dieser Arbeit überschritte, sehe ich auch vorläufig keine Möglichkeit, hier zu einer endgültigen Enscheidung zu gelangen. Es fehlt nämlich die wichtigste Voraussetzung, die klare Einsicht in das Wesen des Schöpferischen. Wenn beispielsweise Jakob Wassermann einmal [3]) aus der Gegenüberstellung des Literaten als des vom Mythos losgelösten Menschen und des schöpferischen, vom Mythos und Gott erfüllten Menschen, der die Gabe der Verwandlung besitzt, für den Juden den Schluß gezogen hat, „der Jude als Europäer, als Kosmopolit sei ein Literat; der Jude als Orientale, nicht im ethnographischen, sondern im mythischen Sinne, als welcher die verwandelnde Kraft zur Gegenwart schon zur Bedingung macht, könne Schöpfer sein", so ist dieses Kriterium nicht allein nicht allgemein anerkannt, sondern auch viel zu unbestimmt, um wissenschaftliche Geltung beanspruchen zu dürfen. Die Mehrzahl unserer heutigen Intellektuellen werden zweifellos nicht so sehr Tolstoj, Wilson und Bergson als Hindenburg, Edison und den

---

[3]) Jakob Wassermann, Der Literat oder Mythos und Persönlichkeit. Insel-Verlag, Leipzig 1910.

Flieger Richthofen (oder einen anderen Meister des Sportes) für die schöpferischen Menschen unter den Zeitgenossen halten. Und nach dem Urteil unserer Intellektuellsten, jener „wildgewordenen Literaten", um einen Ausdruck Prof. Max Webers zu gebrauchen, der Aktivisten, kann etwa Stefan George keinen Vergleich mit Herrn Ludwig Rubiner aushalten, denn jener macht nur „musische" Verse, dieser aber politische und nach ihm „greift der Dichter in die Politik", begnügt sich also nicht mehr mit dem vollen Menschenleben.

Wir beschränken uns daher darauf, in Montaignes Gedanken- und Empfindungswelt das jüdische Element herauszufinden, ohne dabei den Zusammenhang mit dem umfassenderen Problem zu verlieren. Nach dem talmudischen Gesetze, nach welchem das Kind einer jüdischen Mutter ein Jude sei, wer immer sein Vater war, wäre Montaigne ein Jude gewesen. Mögen auch die Gesichtspunkte, die zu diesem Grundsatz geführt haben, mehr oder weniger juristischer Natur gewesen sein, so ist doch auch seine innere Berechtigung leicht einzusehen. Denn wenn man sich auch nicht dem vor längerer Zeit aufgestellten Gesetze der gekreuzten Vererbung anschließen will, welches eine Vererbung insbesondere psychischer Eigenschaften von Mutter auf Sohn und von Vater auf Tochter annimmt, so kann man doch zahlreiche Beispiele anführen, die deutlich dafür sprechen, daß gerade das Wesen und der Einfluß der Mutter oft auf die Seele des Sohnes bestimmend sind. Ich erinnere nur an Goethe. Jedenfalls ist mit Gewißheit anzunehmen, daß sich in Montaignes Werk auf irgendeine Weise das Judentum manifestieren müsse, und vielleicht lassen sich die Deutungsversuche Barrès und Weigands in dieser Richtung noch ergänzen; vielleicht wird es möglich sein, das Jüdische bei Montaigne als eine nicht nur in einzelnen Wesenszügen sich äußernde, sondern seine ganze Lebensanschauung und Geistesrichtung bestimmende Macht zu erkennen. Die unerläßliche Voraussetzung für ein solches Vorhaben ist eine Feststellung der Grundgedanken des Montaigneschen Werkes und der für die Kenntnis seiner Persönlichkeit wichtigsten Anschauungen. (Schluß folgt).

Kleine Geschichten

Von Scholem-Alechem

Vom Berge Sinai

Bei uns in Masepewke erhebt sich jenseits des Beth-Hamidrasch ein hoher Berg, so hoch, daß er bis in die Wolken, ja bis in den Himmel reicht.

So schien es mir zu jener Zeit, da wir noch im Cheder lernten. Wir nannten ihn „Berg Sinai".

An einem schönen Sommertag, in aller Frühe, zogen wir Horde, zehn Chederjungen, noch Kinder, mit den heiligen Büchern unter dem Arm, dem Frühstück in der Hand, in den Cheder.

Die Sonne war eben „aus ihrer Scheide" geschlüpft und ihre milden goldenen Strahlen ergossen sich über den Gipfel des Berges.

Tau- und reifbedeckt stand der Berg. Wie Demanten blitzte der Reif, wie Perlen hingen die Tropfen. Rein und belebend ging die Luft.

„Wißt Ihr was, Jungens?“ schrie plötzlich einer von uns, „wißt Ihr was? Gehen wir auf den Berg Sinai!“

„Wißt Ihr was, Kinder,“ rief noch einer, „gehen wir wirklich auf den Berg Sinai, wir waren noch nie dort oben!“

Und wir krochen in höchster Lust auf allen vieren den Berg Sinai hinan, auf Händen und Füßen.

Als wir auf dem Gipfel anlangten und auf die Erde unter uns blickten, erschraken wir. So hoch standen wir, so klein dünkte uns die Erde.

„Wo sind wir, Kind? Wo?“

„Wo wir sind? Unter den Wolken.“

„Unter den Wolken, sagst Du? Über den Wolken!“

„Noch höher, noch höher. Unter dem Himmel!“

„Seht Ihr das Beth-Hamidrasch, Kinder?“

„Kaum, kaum! Wie ein kleines Stübchen groß.“

„Wie ein Stübchen, sagst Du? Wie ein Tischlein. Wie ein Bänkchen!“

„Wie ein Bänkchen? Wie die Gemarah! Wie mein Siddur!“

„Wie Dein Siddur? Wie ein Ei! Wie eine Walnuß!“

„Wie eine Wallnuß? Wie eine Bohne! Wie eine Erbse!“

„Wie eine Erbse? Wie ein Mohnkorn! Eine Milbe . . . ein . . . ein . . . .“

Wir beschlossen, uns, das Gesicht aufwärts gewandt, im Grase auszustrecken.

Ich starrte unverwandt in den blauen Himmel, und meine Augen zogen den Himmel herunter, näher und näher, bis ich ihn ganz dicht über mir fühlte. So nahe, daß meine Finger den kalten Himmel berührten, ihn antasteten und festhielten.

Nicht nur die Augen waren im Himmel. Meine Seele, mein Herz, mein Körper, mein ganzes Ich war dort oben im Himmel.

Ich war im Himmel und sah Engel mit ausgebreiteten weißen Fittichen, wie sie im weiten Blau flogen. Sie wiegten sich und schwebten und blieben doch an einem Ort. Aus ihrem Wiegen und Schweben tönten seltsame Stimmen. Sie sangen leise. So schön und süß wie die Hohepriester samt den Leviten, wie die Orgel im Heiligtum in jenen Vorzeiten, von denen unsere heiligen Bücher erzählen.

Ein sanfter, kühler Wind strich an mir vorbei. Er streifte kaum meine Stirn und köstlicher Wohlgeruch aus dem Paradies strich über mich hin und ich schloß meine Augen . . . .

„In den Cheder, Ihr Lausbuben, Frechlinge, Straßenräuber! In den Cheder, Ihr Bösewichter! Wartet Ihr Strolche, ich will dafür sorgen, daß der Rebbe das Bänkchen bereitstellt! Ihr Müßiggänger, Ihr Taugenichtse, in den Cheder mit Euch!“

So schrie der Diener vom Beth-Hamidrasch, Reb Jekuthiel der Schammes, ein böser Mann mit eingedrückter Nase und ewig qualmender Tabakspfeife zwischen den Zähnen.

Und im Nu waren wir vom Himmel auf die Erde gestürzt.

Das Ende der Welt

Dort, jenseits des Friedhofes hinter der Stadt kommen Himmel und Erde zusammen.

Dort, jenseits des Friedhofes hinter der Stadt ist das Ende der Welt.

So haben wir alle im Cheder entschieden und die Vereinbarung getroffen: Samstag nachmittag, während alle Welt, alle Juden, die ganze Stadt in süßen Sabbathschlummer versinken, treffen wir uns und spazieren ans Ende der Welt.

Samstag nachmittag, als alle Welt, alle Juden, die ganze Stadt in süßen Sabbathschlummer versunken war, taten wir uns zusammen und machten uns auf den Weg an das Ende der Welt.

Und wir schritten aus. Eine Stunde, zwei oder drei, ich weiß es nicht. Genug, wir langten endlich mit Gottes Hilfe bei der Mühle, der Windmühle an.

Hier ließen wir uns zur Ruhe nieder, saßen, lagen, streckten uns, reckten uns auf dem Grase, auf dem duftigen Grase und fielen in einen leichten Schlummer.

Jeder von uns war sich selbst hingegeben, seinen Gedanken und seinem Genuß. Niemand sprach ein Wort. Keiner mochte gestört werden oder selbst stören.

„Wo ist also das Ende der Welt?“ begann endlich einer.

„Hier ist es ja, Dummchen!“ antwortete ihm ein zweiter.

Und einstimmig entschieden wir, daß hier hinter der Windmühle der Welt Ende sei. Darüber hinaus befinden sich die Berge der Finsternis, die Hore Choschech. Sie sind mit schwarzem Grase bedeckt. Die zwerghaften Jüden wohnen dort. Gott hat sie verstoßen um ihrer langen Zunge willen, die sie einer zum Verderben des andern brauchten. Jenseits der Berge aber befindet sich das erstarrte Meer, wohin der Sturmwind die großen und kleinen Schiffe treibt, von wo es keine Rückkehr gibt. . . .

„Ins Beth-Hamidrasch, Straßenjungens! Ins Beth-Hamidrasch mit Euch! Eine feine Jungmannschaft! Vielleicht wär es besser, am Sabbathnachmittag bei einem jüdischen Buch im Beth-Hamidrasch zu sitzen, anstatt sich hier mit allen Lausbuben hinter der Mühle herumzuwälzen. Ins Beth-Hamidrasch mit Euch, Goim, Dummköpfe, ins Beth-Hamidrasch!“

Es war dies Motie mit der roten Wange, ein angesehener Jude, ein Gelehrter, ein wohlhabender Bürger, der eine Stube und einen vornehmen Platz im Beth-Hamidrasch sein eigen nennen durfte, einen Platz an der Ostwand, dicht bei der heiligen Lade.

Teilung

Heute sind sie Mode geworden: die Vereine, Schulen, Kinderschulen, Asyle. Früher einmal hatten wir keine Ahnung von diesen Dingen.

Es starb ein armer Mann und hinterließ ein Dutzend Kinder. Was ist zu tun? „Nehmt sie und werft sie ins Wasser. Man red’t nur so. Man hat noch keine lebendige Seelen ins Wasser geworfen. Man red’t nur so . . .“

Ich erinnere mich, als wäre es heute. Kaßriel, der Wasserträger, war gestorben und seine Frau folgte ihm bald. Es blieb ein hübsch bissel Kinder zurück. Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Winkel, ohne ein Stückchen Brot. Es war schrecklich. In der Stadt wurde es finster — finster ward es vor den Augen der armen Leute. „Diebe, Mörder, Räuber! Warum schweigt man? Wie kann man soviel Seelen hungern lassen! Warum tut man nichts? Wo sind unsere Reichen, unsere Wohltäter?„

Die waren durch ihre Geschäfte sehr in Anspruch genommen. Aber die Armen hörten nicht auf zu poltern und zu lärmen, bis man eines Abends beim Rabbiner zusammenkam und beschloß, die Kinder an gute Leute zu verteilen.

Da ging das Lärmen erst recht an. Anwärter für die gute Tat in Unzahl. Und nur sieben Kinder zu vergeben.

Deutsch von Lotte H. Robinsohn

Umschau

Die Juden unter der gegenwärtigen Regierung Rußlands

Die Juden nehmen im gegenwärtigen nachrevolutionären Rußland eine ganz eigentartige Stellung ein. Während einzelne Vertreter der russischen Judenheit in der gegenwärtigen Regierung eine hervorragende Rolle spielen und auf die Schicksale des Landes eine bestimmende Wirkung ausüben, während die Leitung der Staatsgeschäfte zu einem großen Teil in jüdischen Händen liegt, ist die bolschewistische Regierung im allgemeinen der russischen Judenheit als Ganzes genommen nicht gerade sehr freundlich gestimmt. Es hängt dies teilweise damit zusammen, daß auch die russische Judenheit als solche, als Ganzes genommen, in der Person ihrer öffentlichen Institutionen und Parteiorganisationen sich dem Bolschewismus gegenüber ablehnend verhält. Doch ist es sehr schwierig zu ermitteln, was hier Ursache und was Wirkung, was Grund und was Folge ist. Ob die abweichende Haltung der Juden durch eine solche der bolschewistischen Regierung, oder umgekehrt die letztere durch die erstere bedingt ist. Wie dem auch sei — wir begegnen hier einer sonderbaren und befremdenden Erscheinung. Die Juden sind rechtlich und national der übrigen Bevölkerung völlig gleichgestellt und dabei in ihrer bürgerlichen Existenz nichts weniger als sicher. Sollte das bolschewistische Regime in Rußland einer anderen Regierungsform Platz machen, so befürchtet man in Rußland für das Schicksal der Juden das schlimmste. In jüdischen Kreisen macht sich sogar die Meinung geltend, daß nach einem etwaigen Sturze der bolschewistischen Regierung sich über das ganze Land eine Pogromwelle ergießen werde, die in der Geschichte der russischen Judenheit ohne Beispiel sein würde. Man sieht voraus, daß man die Juden wegen der aktiven Anteilnahme vieler jüdischer Vertreter an der bolschewistischen Regierung für die Fehler des Bolschewismus verantwortlich machen wird. Das wäre vielleicht der Grund, weshalb die russische Judenheit in der Person ihrer offiziellen Vertretungen sich vom Bolschewismus fernhält. Dies alles findet seine Erklärung in dem Umstande, daß die bolschewistische Regierung, lediglich um die Befestigung ihrer Macht besorgt, sich bisher keine Zeit genommen hat, für die Hebung des kulturellen Niveaus der Masse ausreichende und energische Schritte zu tun. Man kann nicht sagen, daß die leitenden Persönlichkeiten des Bolschewismus die Gefahr der Kulturlosigkeit nicht einsähen und ihr nicht vorzubeugen suchten. Aber sie werden mehr geleitet, als sie leiten. Sie sind zu sehr die Gefangenen der Massen, die sie leiten wollen. Sie möchten allzusehr als Ausdruck der Stimmungen der Massen gelten, ohne zu bedenken, daß diese Stimmungen unsicher, momentan und schwankend sind und sich für eine dauernde Grundlage

eines Staatswesens nicht eignen. Bei dieser Sachlage ist es nicht zu verwundern, daß der Zionismus unter der russischen Judenheit immer mehr an Boden gewinnt. Die Befürchtung mancher jüdischer Kreise, daß die jüdische Emanzipation in Rußland das nationale und insbesondere zionistische Interesse abschwächen werde, hat sich nicht bewahrheitet. Der Zionismus hat eher an Gewicht zugenommen und sich auf viele Kreise ausgedehnt, die bisher abseits von ihm standen. Der durch den prekären Zustand des ganzen Landes in Mitleidenschaft gezogene gesellschaftliche Zustand der russischen Judenheit mag in vielen jüdischen Kreisen die Einsicht gezeitigt haben, daß ein fixer und sicherer Punkt irgendwo auf dem Erdball — und sei es in Palästina — für die Judenheit im allgemeinen von unschätzbarer Bedeutung werden könnte.

G.

Literaturblatt

Sigmund Mayer: „Die Wiener Juden 1700—1900." R. Löwit Verlag, Wien u. Berlin 1917.

Der Verfasser bezeichnet es als Aufgabe und Zweck des Buches, die Juden in Deutschland, noch mehr in Österreich, vor den Gefahren des jüdischen Nationalismus zu warnen. (Von einer Bekämpfung des Zionismus abzusehen, hält sich Sigmund Mayer verpflichtet, weil man gegen eine „sterbende Idee" nicht kämpfe.) Der jüdische Nationalismus bedrohe den Erfolg der Assimilation, um die sich die Juden seit fast 200 Jahren bemühen, indem er durch die beabsichtigte Errichtung einer jüdischen Kurie die Schaffung eines neuen, politischen Ghettos anstrebe. Die nationale Bewegung biete aber keinen Ersatz für die gefährdeten Errungenschaften der Assimilation, deren großen Erfolg am besten die Gegenüberstellung der gegenwärtigen Verhältnisse der Juden gegenüber jenen vor 200 Jahren zeige. Diesen Gegensatz vor Augen zu führen, ist der Inhalt des Buches bestimmt.

Der Verfasser zieht für seine Darstellung eine umfassende Literaturkenntnis, vor allem aber die reichen persönlichen Eindrücke und Erlebnisse seines bald neun Jahrzehnte umspannenden Lebens heran. Den weitaus größeren und als selbständige Quelle wertvolleren Teil des Buches bilden die eigenen Beobachtungen des Verfassers, die bis in die 30er Jahre des 19. Jahrhunderts zurückreichen. Sigmund Mayer wuchs im Preßburger Ghetto auf, dem ein wesentlicher Teil der älteren, in Wien ansässigen jüdischen Familien entstammt. Die Bewohner des Ghettos gewannen ihren Lebensunterhalt aus dem Handel mit Textilwaren. Ein düsterer Ernst, entsprungen dem Gefühl der Schutz- und Rechtlosigkeit, erfüllte diese Juden. Die harte Schule des Ghettolebens brachte aber zahlreiche Kampfesmenschen hervor, die auf ihrem Gebiet zu Bedeutung gelangten. Im Preßburger Ghetto liegt die Wiege der Begründer einer Reihe von führenden Familien des Finanz- und Wirtschaftslebens in Österreich und Ungarn.

1847 ging Mayer nach Wien. Den Juden gegenüber waren noch immer jene Gesetze in Kraft, die ihnen, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, einen Aufenthalt nur für drei Tage gestatteten. Die Behörden duldeten aber in einer Weise, die einer Förderung gleichkam, die Wohlhabenden, um die Besitzlosen um so unnachsichtiger auszuweisen. So war der Großhandel der Stadt von den 10 000 bis 12 000 Juden, die hier wohnten, beherrscht. Ein Streiflicht wirft Mayer auf den Anteil der Juden am geistigen Leben des Wiener Vormärz; M. G. Saphir, Hieronymus Lorm, Ludwig August Frankl, Ignatz Kuranda und Moritz Hartmann treten hervor. In der Finanzwirtschaft haben bereits die Familien der Freiherren von Springer, von Wertheimstein und Königswarter Bedeutung. Im Wien des Vormärz beobachtet der Verfasser, daß sich die Juden „ohne Scheu nicht nur auf der Straße bewegten, sondern auch im Bierhaus, ebenso in den vornehmen Restaurants wie im Kaffeehaus und in Vergnügungslokalen; man konnte sie in gleicher Weise, wenn auch nicht allzu häufig, zwanglos und ohne daß es irgendwie auffiel, mit ihren Damen auf allen Elitebällen finden". Die reichen Juden bilden eine „Oberschicht", jedoch nicht allein wegen

ihres Reichtums, sondern auch wegen „einer gewissen höheren Lebensführung; so daß eine nicht unerhebliche Zahl vornehmer jüdischer Damen für die besten Kreise in der Saison ihre Salons offen hielten“.

An der Revolution nahmen die Juden regen Anteil. Adolf Fischhof gewinnt überragenden Einfluß. Die Revolution brachte den Juden bürgerliche und politische Gleichberechtigung, um deren Auswertung allerdings die nächste Zeit noch erbitterte Kämpfe geführt werden mußten. Das Wirtschaftsleben, das über ein Jahrzehnt nach der Revolution noch darniederlag, erfuhr eine Belebung durch die Errichtung der Niederösterreichischen Eskomptegesellschaft und der Kreditanstalt, die nach dem Vorbild des Crédit mobilier Handel und Industrie durch Gewährung von Mobiliarkredit hoben. Eine mächtige Förderung des Wirtschaftslebens bedeutete auch die Verlautbarung der Gewerbefreiheit 1859. Jetzt erst konnten Juden auch Detailgeschäfte auf allen Handelsgebieten eröffnen. Gleichzeitig bildet sich in Wien wie in der Provinz eine jüdische Industrie aus. Der Verfasser bietet mit eingehender Sachkenntnis, namentlich auf dem Gebiet der Textilindustrie, der er nahestand, eine Fülle von Einzelheiten, die, zusammengefaßt, die vielfach schöpferische und beherrschende Bedeutung der Juden für das Wirtschaftsleben Wiens dartun.

In diesem Zeitalter des Liberalismus gewinnen einzelne Juden auch Einfluß im öffentlichen Leben. Der wirtschaftliche Aufstieg findet seine Fortsetzung. Die berufliche Gliederung erweitert sich. Da erhebt sich, zuerst im Rahmen des Liberalismus, eine Gegnerschaft gegen die patrizische Führung der Bewegung, die demokratische Partei. Als Partei des Kleinbürgertums wandte sie sich bald der gewerblichen Agitation zu, schrieb, als der Antisemitismus Ende der 70 er Jahre seinen Einzug hielt, judenfeindliche Tendenzen auf ihre Fahnen und bildete sich so zur christlich-sozialen Partei Österreichs aus. Dieselbe judenfeindliche Haltung nahm aber auch die deutschnationale Partei ein, obwohl „auch der kleinere Jude in dem letzten Dorfe immer ein Kämpfer für den deutschen Kandidaten war“. Das Bewußtsein dieses Undanks machte „allen Juden gerade diesen deutschen Provinzial-Antisemitismus besonders peinlich“. Der Verfasser muß demnach als Ergebnis dieses Zeitraums feststellen: „Die Mienen der Bevölkerung hatten den Juden gegenüber geradezu gewechselt: sie begegneten allerseits, wo immer sie sich einfanden, wenn auch nicht der geringste Anlaß dazu gegeben war, feindlichen Blicken. Der Verkehr, welcher zwischen den Distinguierten beider Lager sich fast schon ein Jahrhundert vorher leise angesponnen, sich dann in die besseren bürgerlichen Schichten fortgepflanzt hatte, in den Theatern, Konzerten, Vorträgen, in sonstigen Unterhaltungs- und öffentlichen Lokalen überhaupt, sichtbar geworden war, hörte wie mit einem Schlage auf.“

Nichtsdestoweniger glaubt der Verfasser den eingangs erwähnten Zweck des Buches erfüllt. Möglichkeit und Aussichten einer Assimilation scheint er in folgender Überlegung zusammenzufassen: „Die Geschichte der Wiener Juden kennt eine lange Liste von zum Christentum übergetretenen Familien; nennt man die besten Namen, werden auch diese genannt.“ Auch ein Blick auf Deutschland, dessen Verhältnisse sonst nicht in den Kreis der Beobachtungen einbezogen werden, ist am Ende des Buches angefügt, um die befriedigte Feststellung machen zu können: „Die ungescheute Ernennung von Juden zu Offizieren in der deutschen Armee, nicht etwa ausnahmsweise, sondern g a n z im normalen Ausmaße, die Verleihung des Eisernen Kreuzes an Tausende von Juden, hätte ohne eine solche Wandlung gewiß nicht gewagt (!) werden können.“

Der Verfasser bietet auf Grund eigener Erlebnisse, Beobachtungen und Erfahrungen eine ungemein reiche Fülle wertvollen Materials. Die soziale Verständnislosigkeit aber — sei es für eine Volks-, Religions- oder Klassengemeinschaft — nimmt dem Buche den Wert einer Geschichtsdarstellung und verleiht ihm in vielen Teilen den Charakter einer Sammlung von Anekdoten über „prominente Persönlichkeiten“, in der die Ausblicke, die den Zwecken des Buches dienen sollen, durch Streben nach Nichtigkeiten und Würdelosigkeit gekennzeichnet sind.

Dr. Artur Rosenberg, Wien.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang 25. Juni 1918 Heft 18

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

„Gleichberechtigung" in Rumänien

Von L. R.

Die Erklärung, die der leitende Mann des Deutschen Reiches am 15. März dieses Jahres Vertretern der Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands gegenüber abgegeben hat, der zufolge die deutsche Reichsregierung an einer befriedigenden Regelung der rumänischen Judenfrage Interesse nehme und sie bereits zum Gegenstand von Besprechungen im Rahmen der Bukarester Friedensverhandlungen gemacht habe, konnte nicht verfehlen, überall in der Welt, wo Juden leben und kämpfen, den lebhaftesten Widerhall und die freudigste Genugtuung auszulösen. In den verbündeten Ländern nicht allein, auch in der feindlichen Welt wurde dies als bedeutsames und erfreuliches Ereignis begrüßt, die die Aussicht auf die endgültige Erlösung unserer rumänischen Brüder von dem unnennbaren Jammer eines Halbjahrhunderts eröffnet. Konnte man sich doch auch drüben nicht der Einsicht verschließen, daß hier, im Gegensatz zu manchen Verheißungen und Vorspiegelungen im anderen Lager, dem guten Wollen ebenso gutes Können zur Seite steht und der besiegte Staat sich dieser mit erforderlichem Nachdruck vertretenen Rechtsforderung wohl oder übel fügen müssen werde. Was aber dem deutschen Juden zur besonderen Befriedigung gereichen mußte, ist der Umstand, daß dieser Entschluß der Reichsregierung nicht nur dem Wohle seines engeren Volkstums diene, sondern in nicht minderem Maße auch für die deutsche Sache die günstigsten Wirkungen haben müßte. War auch für alle diesbezüglichen Erwägungen und Schritte vor allem und hauptsächlich das jüdische Interesse bestimmend, so mußte doch beim deutschen Juden das patriotische Bewußtsein mitwirkend sein, daß bei einer gerechten Lösung der rumänischen Judenfrage nicht allein Deutschlands Waffen, sondern auch Deutschlands moralische Welt-

stellung aus den Bukarester Verhandlungen siegreich hervorgehen würde. In der Verleumdungsoffensive der Feinde Deutschlands hat die rumänische Judenfrage vom Anbeginn an eine nicht nebensächliche Rolle gespielt; in der moralischen Einkreisungskette, in der Deutschland eingezwängt werden sollte, bildete diese Frage wahrlich nicht das schwächste Glied. Englische und amerikanische Blätter haben mit Vorliebe und nicht ohne Geschick auf die leider tatsächlich nicht ganz eindeutige Haltung Bismarcks der Rechtsfrage der Juden Rumäniens gegenüber auf dem Berliner Kongreß von 1878 hingewiesen und den Versuch gmacht, die Schuld daran, daß die rumänische Judenfrage aus den Verhandlungen dieses Kongresses ungelöst hervorgegangen ist, der damaligen Haltung Deutschlands in der rumänischen Frage in die Schuhe zu schieben. Was wäre wohl besser dazu angetan, diese Anschuldigung zu entkräften und das Ehrenschild der deutschen Politik von dieser Befleckung reinzuwaschen, als wenn Deutschlands Vertreter in Bukarest 1918 jenen unbeugsamen Willen zur Gerechtigkeit der Welt offenbart hätten, der dem „ehrlichen Makler" von anno 1878 abging, wenn die Juden Rumäniens heute ihr Recht aus den Händen des Siegers empfingen? Das Versprechen vom 15. März verhieß es, und heilloser Schwarzseherei wäre jeder geziehen worden, der an dessen voller und gerechter Einlösung auch nur den geringsten Zweifel hegen wollte.

Um so härter traf die Enttäuschung. Als die Bestimmungen des Bukarester Friedensvertrages bekannt wurden, stellte es sich heraus, daß hier mehr, als sich je befürchten ließ, Ereignis geworden ist. Und ohne jede Übertreibung und mit aller Entschiedenheit muß festgestellt werden, daß die Bestimmungen bezüglich der Rechtstellung der Juden Rumäniens im Bukarester Vertrag von 1918 gegenüber denen des Berliner Vertrages von 1878 keinen Fortschritt, sondern vielmehr in jeder Hinsicht einen Rückschritt bedeuten. Es wäre besser, der Artikel 44 des Berliner Vertrages wäre durch den Artikel 28 des Bukarester Vertrages nicht *entstellt* worden.

Der Pflicht zur Kritik enthebt schon die bloße Wiedergabe des Wortlautes des betreffenden Abschnites des neuen Vertrages. Dieser Abschnitt bildet das 7. Kapitel des Bukarester Vertrages, überschrieben „Gleichberechtigung der Religionsbekenntnisse in Rumänien". Er lautet: Artikel XXVII. In Rumänien wird dem römisch-katholischen, dem griechisch-uniierten, dem bulgarisch-orthodoxen, dem protestantischen, dem islamitischen und dem *jüdischen* Kultus dieselbe Freiheit sowie derselbe gesetzliche und behördliche Schutz wie dem rumänisch-orthodoxen Kultus gewährt. Insbesondere soll ihnen das Recht zustehen, Pfarreien oder Kultusgemeinden zu errichten sowie Schulen zu gründen, die als Privatschulen angesehen werden und in ihrem Betriebe nur im Falle einer Verletzung der staatlichen Sicherheit oder der öffentlichen Ordnung behindert werden können; in allen öffentlichen und Privatschulen können die Schüler zur Teilnahme am Religionsunterricht nur insofern verpflichtet werden, als er von den dazu berechtigten Lehrern ihres Bekenntnisses erteilt wird."

„Artikel XXVIII. Die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses soll in Rumänien keinen Einfluß auf die Rechtstellung der Einwohner, insbesondere auf die politischen und bürgerlichen Rechte, ausüben. Der im Absatz 1 ausgesprochene Grundsatz wird auch insoweit zur Durchführung gebracht werden, als es sich um Einbürgerung der staatlichen Bevölkerung Rumäniens mit Einschluß der dort bisher als Fremde behandelten Juden handelt. Zu diesem Zwecke wird in Rumänien bis zur Ratifikation des Friedensvertrages ein Gesetz erlassen werden, wonach jedenfalls alle Staatenlosen, die am Kriege, sei es im aktiven Militärdienst, sei es im Hilfsdienst, teilgenommen haben, oder die im Lande geboren und dort ansässig sind und von dort geborenen Eltern stammen, ohne weiteres als vollberechtigte rumänische Staatsangehörige angesehen werden sollen und sich als solche bei den Gerichten einschreiben lassen können: der Erwerb der rumänischen Staatsangehörigkeit wird sich auch auf die Ehefrauen, die Witwen und die minderjährigen Kinder solcher Personen erstrecken."

Man muß diese ungeheuerliche Verklausulierung einer selbstverständlichen, in sich selbst gerechtfertigten Rechtsforderung mit der Formulierung im Artikel 44 des Berliner Kongresses vergleichen, um zu begreifen, daß der „Gleichberechtigungs"-Artikel des Bukarester Vertrages nicht mehr als eine ganz unmögliche, kaum glaubliche Verzerrung jener im Berliner Vertrage niedergelegten Forderung bedeute. Der Artikel 44 des Berliner Vertrages von 1878 lautete klipp und klar: „In Rumänien kann der Unterschied des religiösen Glaubens und der Konfessionen gegen niemanden als ein Grund für die Ausschließung oder für die Ungeneigtheit angerufen werden, wo der Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte, die Zulassung zu öffentlichen Stellen, Ämtern und Ehren oder die Ausübung der verschiedenen Berufe und Industrien, an welchem Orte immer, in Frage kommen." Während also hier die Gleichberechtigung im Prinzip allen jüdischen Einwohnern Rumäniens anerkannt wird, wird sie im angeführten Artikel 28 ausdrücklich gewissen Kategorien in Aussicht gestellt, und es sind Ausnahmebestimmungen hinsichtlich der Erlangung der Bürgerrechte statuiert, die allem modernen Rechtsempfinden Hohn sprechen und vom Standpunkte des modernen Staatsrechts schlechthin sinnlos sind. Stellt so die neue Bestimmung prinzipiell einen Rückschritt und eine Verschlechterung dar, so hat sie auch faktisch, hinsichtlich der Aussicht auf Verwirklichung, nichts vor der des Berliner Vertrages voraus. Einer Ansicht, die den Vorzug der Bukarester Formulierung gegenüber der unerfüllt gebliebenen Forderung von 1878 etwa darin erblicken wollte, daß jene nun doch zumindest einem großen Teil, wenn nicht der Mehrzahl der Juden Rumäniens tatsächliche Gleichstellung gewährleistet, müssen folgende schwere Bedenken entgegengehalten werden, die die Befürchtung Gewißheit werden lassen, daß die Bestimmungen des Bu-

karester Vertrages den rumänischen Behörden die volle Handhabe bieten, sie ganz außer Wirkung zu bringen. Die zwei mit der Gleichberechtigung beglückten Ausnahmekategorien sind, wie aus dem Artikel 28 des Bukarester Vertrages hervorgeht, die Kriegsteilnehmer und jene, die selbst und deren Eltern — Vater sowohl wie Mutter! — im Lande geboren sind. Obgleich es nun Herrn Marghiloman und Genossen, wie auch jeder untergeordneten Ausführungsbehörde in Rumänien sehr wohl bekannt ist, daß Rumänien in diesem Halbjahrhundert wohl eine starke Auswanderung, aber keine Einwanderung von Juden aufzuweisen hatte, und daß die heute in diesem Lande lebenden nichtausländischen Juden für sich und für ihre Vorfahren den Vorzug der Geburt auf rumänischem Boden sehr wohl in Anspruch nehmen dürfen, so hieße es doch jede rumänische Verwaltungstugend verkennen, wenn man glauben wollte, der Nachweis dafür würde in jedem einzelnen Falle dem Gleichberechtigungskandidaten erspart bleiben. Es hieße gleichfalls die sittlichen Grundeigenschaften des rumänischen Politikers und Beamten schlecht einschätzen, wollte man annehmen, daß man auf dieser Seite nicht von vornherein an die schon aus diesem einzigen Punkte sich ergebende Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten gedacht hätte, die legislativen Zugeständnisse auf dem Verwaltungswege illusorisch zu machen. Eigentliche amtliche Geburtsregister gibt es in Rumänien erst seit 1866—1880. Seine eigene und seiner Eltern Geburt im Lande durch diesen authentischen Nachweis zu erhärten, würde mithin nur dem jüngsten Jahrgang der Gleichberechtigungsaspiranten möglich sein. Und auch diesen nur in dem nicht immer wahrscheinlichen Falle, daß die amtlichen Register dem Antragsteller zugänglich gemacht werden. Jeder, der von rumänischer Verwaltungspraxis den Juden gegenüber auch nur die leiseste Ahnung hat, der jemals in den Abgrund von Tücke und Niedertracht, der rumänische Judenpolitik heißt, einen Blick zu tun Gelegenheit hatte, wird diese Bedenken wohl zu würdigen wissen. In den meisten Fällen den Juden den Nachweis unmöglich zu machen, ist es das wenigste, was einer rumänischen Behörde unterstellt werden darf. Das nämliche gilt auch von der anderen beglückten Kategorie der Kriegsteilnehmer. Einem gleichen Versprechen der rumänischen Regierung während des Balkankrieges hat man sich dadurch zu entledigen gewußt, daß man einen Regimentsnachweis forderte und den Heeresstellen den auch strikte befolgten Wink gab, den jüdischen Kriegsteilnehmern diesen Nachweis zu verweigern. Die posthume Gleichberechtigung wurde dann im wesentlichen nur denen zuteil, die längst in den Gräbern der Dobrudscha schlummerten. Geschieht auch diesmal nichts, um zumindest diesen ihr Recht zu sichern, so ist es sehr wahrscheinlich, daß auch nach diesem Kriege von den 30 000 Juden im rumänischen Heere vor allem jenen die Gleichberechtigung erblüht, die die freudige Überraschung im Jenseits treffen wird.

Noch lassen sich die in Bukarest begangenen schweren Unterlassungsfehler in vollem Maße gut machen. So verfehlt und dem

elementaren Rechtsempfinden zuwider die Bukarester Formulierungen im Prinzip sind, — bei einer strikten, von Schikanen freien Ausführung wären sie doch dazu geeignet, der Sache der Gleichberechtigung der Juden Rumäniens zum Siege zu verhelfen. Von den grundsätzlichen Bedingungen, an die die Gewährung der Bürgerrechte geknüpft sind, muß nur jene als sachlich unannehmbar und die Erfüllung der gerechten Forderung beeinträchtigend hingestellt werden, die den Nachweis der Geburt der „Eltern", also auch der Mutter, im Lande zur Vorbedingung der Gleichstellung macht. Die Ehe eines rumänischen Vaters mit einer österreichischen, deutschen oder russischen Mutter darf nicht ein Grund dafür sein, den Sohn „staatenlos" zu machen. Im übrigen würde die gerechte Erfüllung der anderen Bedingungen der Gleichberechtigung der „staatenlosen" rumänischen Juden, deren Eltern nicht allein, sondern auch Vorfahren seit mehreren Generationen im Lande ansässig waren, praktisch keinen Abbruch tun können. Worauf es jetzt ankommt, ist, daß die Mittelmächte nicht nur die unmittelbar bevorstehende Erlassung, sondern auch die strikte und gerechte Ausführung des Gleichberechtigungsgesetzes verbürgen und durch klare und präzise Bestimmungen der bewährten Auslegungs- und Verdrehungskunst der rumänischen Behörden von vornherein jede Möglichkeit nehmen, sich in der oben angedeuteten Richtung zu betätigen. Darüber hinaus müßte die ja im Lande verbleibende Besetzungsmacht die Durchführung dieser Bestimmungen überwachen und nachhaltige und dauernde Sicherungen für die Gestaltung des menschlichen, bürgerlichen und nationalen Schicksals der Juden Rumäniens in der Zukunft schaffen, nachdem der letzte der Sieger den Staub dieses Landes von seinen Füßen abgeschüttelt haben wird. Denn schon erhebt die Verleumdung das Haupt, und eifrige Hände sind überall am Werke, die Juden zu Genossen des Feindes und zum Hauptschuldigen an allem Unglück zu stempeln. Aus dem auch mit Judenblut reichlich getränkten Boden schießt die Drachensaat des Hasses empor, und eine heillose Giftfrucht reift der Ernte entgegen*).

Der Zionismus und die messianische Sendung des Judentums**)

Von Dr. Abraham Schlesinger, Buchau a. F.

I.

Von den üblichen Einwänden gegen den Zionismus beginnt allmählich einer nach dem andern als unhaltbar erkannt zu werden. In einer Art Generalabrechnung kommt neuerdings einer der ersten Führer der antizionistischen deutschen Judenheit, Herr

*) Über die Aussprache über die rumänische Judenfrage im Reichstag siehe die Umschau dieser Nummer. D. Red.

**) Der nachfolgende Aufsatz wurde uns schon vor längerer Zeit zugesandt, konnte jedoch aus Raumschwierigkeiten bis jetzt nicht erscheinen. Wir bringen den Beitrag, der durch die in unserer Zeitschrift veröffent-

Geh. Justizrat Dr. *Eugen Fuchs*[1]), zu dem Ergebnis, daß der Vorwurf der Unverträglichkeit des Zionismus mit deutscher Vaterlandsliebe ohne Berechtigung sei und der andere, wonach der Zionismus „den antisemitischen Mühlen Wasser gibt", ohne Belang. Nur *ein* grundsätzliches Bedenken bleibt übrig, das um seines Ernstes und um der Vornehmheit willen, mit der es vorgebracht wird, eine sachliche Erwiderung angezeigt erscheinen läßt, obwohl viel Wesentliches darüber vorwegnehmend schon in der Auseinandersetzung zur Sprache kam, die zwischen *Buber und Cohen* stattfand.

II.

Zuerst sei der theoretische Grundgehalt des Aufsatzes kurz erinnert. Hiernach betrachtet der Zionismus die jüdische Gemeinschaft als eine Nation, fordert von allen Juden, auch den deutschen, jüdisches Nationalbewußtsein und erstrebt zur Wiederbelebung des Judentums, auch des deutschen, die Schaffung einer „Heimstätte" für das jüdische Volk in Palästina. Dagegen wird folgendes geltend gemacht. Die Frage, ob die Judenheit Nationalitätscharakter besitzt, muß raumzeitlich und individuell verschieden beantwortet werden. Zum Begriffe der Nationalität gehören objektive Merkmale wie Land, Sprache, Kultur usw., und subjektive, d. h. besonders der Wille zur Nationalität. Die deutschen Juden haben, im Gegensatze zu denen des Ostens, die tatsächlich eine Nationalität bilden, alle objektiven jüdischen Nationalitätsmerkmale verloren bzw. durch die entsprechenden deutschen ersetzt. Objektiv ist demnach die Nationalität der deutschen Juden deutsch. Ebenso aber auch ihr subjektives Nationalitätsmerkmal: sie *wollen* deutsch-national sein. Gleichwohl stellen sie freilich nicht allein eine Religions-, sondern auch eine Stammesgemeinschaft dar mit eigener körperlich-geistiger Prägung; und sie wollen an dem treu festhalten, was sie aus jahrtausendelanger jüdischer Geschichte als berechtigte Eigenart des jüdischen Stammes mitbekommen haben. Auch die deutschen Zionisten vermögen keine anderen *objektiven* Nationalitätsmerkmale aufzuweisen als die übrigen deutschen Juden. Sie unterscheiden sich lediglich durch das *subjektive* Moment: durch ihren jüdischen Nationalitäts*willen*, aus dem sie ihre jüdisch-nationalen Forderungen ableiten. Diese Forderungen nun sind das Bedenkliche am Zionismus, denn sie bedrohen die Reinheit des Judentums. Dessen Wesen „mit seinen seelischen und kulturellen Werten" liegt einzig „in seiner Religion, Ethik, seinem Ideenkomplex". Der „messianische Beruf des Judentums, seine „Mission" zur „Verbreitung von Religion und Sittlichkeit unter den Menschen", der „jüdische Gedanke", der *in der Diaspora* stets „leben geblieben und immer lebendiger geworden" ist, wird notwendig geschwächt und degradiert durch die Errichtung eines jüdischen *Staates*. Nach einem Staate nämlich

---

lichte Arbeit von Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs veranlaßt wurde, zur Veröffentlichung in der Hoffnung, daß er weitere Arbeiten aus allen Lagern über das Thema anregen wird. D. Red.

[1]) „Glaube und Heimat". „Neue Jüdische Monatshefte" Nr. 22, 1. Jahrg.

„müssen alle Heimstätten- und Nationsbestrebungen tendieren". Mit einer solchen Einzwängung des jüdischen Gedankens „in den körperlichen Nations- oder Staatsbegriff" wäre das Judentum verleiblicht und der Vergänglichkeit unterworfen. Ein jüdischer Staat würde in das Getriebe der Weltpolitik, in den „Haß und Streit der Völker" verstrickt werden, ein „Spielball der großen Mächte sein". Das Judentum als „universeller Religions- und Sittlichkeitsbegriff" wäre gefährdet.

III.

Prüfen wir zunächst die Ausführungen über die Nationalität der deutschen Juden. Auf eine Erörterung der Nationalitätsfrage überhaupt soll hier verzichtet und einfach angenommen werden, die Unterscheidung objektiver und subjektiver Nationalitätsmerkmale sei richtig und den Gegenstand erschöpfend. Was ergibt sich dann?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die jüdische Gemeinschaft bis zur Zertrümmerung des zweiten jüdischen Reiches eine N a t i o n war mit allen „objektiven" und „subjektiven" Merkmalen einer solchen. Außerdem wird allgemein zugestanden werden, daß mit jener Katastrophe die jüdische Nation nicht urplötzlich aufhörte Nation zu sein: sie verlor nur das objektive Merkmal des „Landes", während ihre Sprache wenigstens als religiös gewertete L i t e r a t u r sprache fortlebte. Alle übrigen objektiven und subjektiven Merkmale blieben erhalten. So war es jahrhundertelang in den Ländern der Diaspora und so ist es heute noch bei dem größten Teil der Judenheit, bei der Judenheit des Ostens, deren nationaler Charakter denn auch von F u c h s durchaus anerkannt wird. Die d e u t s c h e n Juden dagegen haben allerdings ihre Eigenkultur mit der deutschen vertauscht und das Hebräische selbst als Literatursprache aufgegeben. Bewahrt jedoch haben sie ihre Stammesbesonderheit und die ihrer Religion sowie ihre Teilhabe an der allgemeinen Geschichte der jüdischen Gesamtgemeinschaft. Außerdem aber bewahren sie, schon durch die Eigenart der jüdischen Religion genötigt, ihre geschichtliche Sprache und Kultur bruchstückweise in der verkümmerten Form von Ü b e r l i e f e r u n g e n, Erinnerungen.

Die deutsche Judenheit besitzt also einen wesentlichen Teil der „objektiven" alljüdischen Nationalitätsmerkmale — Abstammung, Religion, Geschichte — in mehr oder minder unversehrter Beschaffenheit. Ein anderer wesentlicher Teil — Sprache und Kultur — ist rudimentär als Überlieferung vorhanden. Die deutsche Judenheit befindet sich mithin objektiv in einem vorgeschrittenen Stadium des Prozesses der jüdischen Entnationalisierung, aber s i e i s t n i c h t v ö l l i g e n t n a t i o n a l i s i e r t. Nach ihren „objektiven" Merkmalen gehört sie noch, wenngleich als nicht mehr ganz intaktes Glied, der jüdischen Gemeinschaft an, d i e i n i h r e r h i s t o r i s c h e n e i n h e i t l i c h e n G e g e b e n h e i t (wie übrigens nach der Beschaffenheit der überwiegenden Mehrheit ihrer Glieder in der Gegenwart) n o t w e n d i g **a l s N a t i o n** zu bestimmen ist.

Erst das „subjektive" Moment, das Willens- und Gefühlsverhältnis der deutschen Judenheit zur jüdischen Nationalität, kompliziert die

Sache. Obwohl die deutschen Juden mehrere wesentliche der historischen „objektiven“ Merkmale der jüdischen Nationalität im ganzen unversehrt und teilweise die anderen in der abgeschwächten Form der Überlieferung erhalten haben und weitererhalten wollen, weigern sie sich, darin die objektive Grundlage eines Bekenntnisses zur jüdischen Nationalität anzuerkennen. Sie bekennen sich zur deutschen Nationalität, von der sie trotz allem lediglich einen Teil ihrer „objektiven“ Merkmale besitzen und besitzen wollen, während sie den anderen Teil — Abstammung, ursprüngliche Geschichts-, Sprach- und Kulturteilhabe und dadurch vornehmlich mitbedingte körperlich-geistige Sonderprägung — in keiner Weise beanspruchen dürfen. Indem so die deutsche Judenheit, obwohl sie, wie gezeigt, objektiv der historischen jüdischen Volksgemeinschaft angehört, subjektiv deutschnational sein will und daher auch nicht für jüdisch-nationalistisch, d. h. die jüdische Nationalität erlebend und bekennend, gelten darf, entsteht ein eigener Zwitterzustand. Dieser Zustand ist es, den die Zionisten als unerträgliche Zwiespältigkeit und Halbheit empfinden. Sie fordern darum, daß diejenigen Glieder der historisch als nationales Ganzes gegebenen jüdischen Gemeinschaft, welche den Prozeß der „objektiven“ jüdischen Entnationalisierung nicht konsequent bis zum Ende führen wollen, konsequent den Weg der vollen nationalen Wiederherstellung beschreiten sollen. Und als einzig zulängliches Mittel der nationalen Wiedergeburt des nach Abstammung, Geschichte, Religion und Überlieferung unteilbar einen jüdischen Volkes betrachten sie die Schaffung einer „Heimstätte“ in seinem Stammland Palästina, wo sich das jüdische nationale Leben voll und frei entfalten könnte und an dem die Juden auch in Deutschland teilnehmen sollen — soweit es ihnen möglich ist und soweit es ihr deutsches Staats- und Kulturbürgertum gestattet.

IV.

Ist es nun an dem, daß die erstrebte „Heimstätte“ für das jüdische Volk in Palästina dessen „messianischen Beruf“ schwächt und gefährdet?

Im voraus muß zweierlei festgestellt werden. Einmal sei betont, daß auch mir wie zum mindesten allen übrigen, an Zahl nicht gar so geringen, „geistigen“ und „Kultur“zionisten das historische messianische Ideal, als Gipfelpunkt des gesamten „Ideenkomplexes“ des Judentums, das absolute Endziel der jüdischen und der allmenschlichen Geschichtsentwicklung bedeutet, an dem jede wahrhaft nationale jüdische Bewegung notwendig orientiert sein muß. Sodann ist darauf nachdrücklich hinzuweisen, daß der Zionismus und die zionistische Organisation nach allen offiziellen Kundgebungen und aufklärenden Veröffentlichungen der verantwortlichen Stellen nicht unbedingt einen jüdischen Staat in Palästina erstrebt. Dennoch wollen wir entgegenkommend im folgenden die Annahme des antizionistischen Wortführers zugrunde legen, wonach die Entwicklung schließlich zu einem jüdischen Staat hintreiben müsse. Wir fingieren also, es gehe dem Zionismus durchaus um einen „Judenstaat“ und stellen die Frage so: schwächt und ge-

fährdet ein jüdischer Staat das Judentum in seiner „Mission“, in seinem „messianischen Beruf“?

1. Der Zionismus weiß oder hat unter dem Einflusse Achad Haams einzusehen gelernt, daß selbst in ferner Zukunft, wo nach zionistischer Überzeugung ein beträchtlicher Teil der Judenheit in Palästina leben wird, ein allerwenigstens ebenso großer Teil in der Diaspora bleibt. Wer und was hindert alsdann diese ansehnliche Diasporajudenheit, für den „messianischen Beruf“ des Judentums wie bisher tätig zu sein? Die Juden der Diaspora werden, ungefähr ähnlich wie heute die Griechen in der Türkei oder die protestantischen Deutschen (Balten) in Rußland, lediglich für Angehörige der jüdischen Religions- und Volksgemeinschaft gelten, die mit dem jüdischen Staat in Palästina politisch nicht das geringste zu tun haben oder zu haben brauchen. Die entsprechende Erfahrung der Gegenwart zeigt, daß nicht einmal ein Weltkrieg an diesem Zustand etwas ändern würde.

Man kann indessen, auf alle theoretischen Erörterungen verzichtend, einfach die Geschichte sprechen lassen. Hatten wir nicht schon den ganzen fingierten Fall als Wirklichkeit? Zur Zeit des zweiten jüdischen Reiches gab es in verschiedenen Ländern eine große jüdische Diaspora. Gerade damals blühte in Ägypten jenes rein geistige Judentum, das ungefähr das Ideal der antizionistischen deutschen Judenheit darstellen dürfte. Der Bestand des, sogar nächstbenachbarten, jüdischen Staates hinderte nicht im mindesten einen Philo und die übrigen alexandrinischen Denker und Dichter, das Judentum als „universellen Religions- und Sittlichkeitsbegriff“ zu pflegen und unter den Griechen den „jüdischen Gedanken“ zu verbreiten. Wem von den Alexandrinern fiel es ein, den jüdischen Staat im nahen Palästina als eine „Gefahr für das Judentum“, das sie vertraten, anzusehen: zu meinen, sein Dasein schwäche den „messianischen Beruf“, die „Mission“ des Judentums?

2. Wir haben bisher den antizionistischen Einwand so behandelt, als ob er mit der Auffassung recht hätte, daß ein jüdischer Staat für sich genommen eine Schwächung des „Ideenkomplexes“ des Judentums bedeutete, und dagegen nur vorgebracht, daß durch einen palästinensischen „Judenstaat“ das „messianische“ Diasporajudentum keinesfalls beeinträchtigt wird. Jetzt aber fragen wir: ist denn jene antizionistische Auffassung selbst berechtigt? Es gilt festzustellen, was der „messianische Beruf“ eigentlich meint und wer überhaupt sein Träger ist.

Der im Messianismus gipfelnde jüdische „Ideenkomplex“ bildet nicht so sehr eine philosophisch-theoretische, als vielmehr eine praktische Lebenslehre. Auf eine Verwirklichung kommt es vor allem an. Darin liegt der Sinn des Messianismus, daß das „Reich Gottes“ durch uns herbeigeführt, die Herrschaft der Sittlichkeit auf Erden begründet werde: unsere unablässige Tat verlangt der „messianische Beruf“ des Judentums.

Der Träger aber dieses „Berufes“, das Subjekt der „Mission“ des Judentums, ist nach der Konzeption der Schöpfer der messianischen

Idee, d. h. der Propheten, nicht das jüdische Individuum, sondern die jüdische Gemeinschaft, das jüdische Volksganze. Nicht der einzelne Jude, so sehr es selbstverständlich auf jeden einzelnen mit ankommt, ist zum „Lichte der Nationen“ berufen, sondern Israel ist der „Gottesknecht“ und der „Missionar“. Das jüdische Gemeinschaftsleben, das jüdische „Volkstum“, soll auf der Grundlage des „jüdischen Gedankens“ aufgebaut sein, im Geiste der messianischen Idee sich entwickeln und entfalten. Nicht etwa um Kultus, Ritus, Wohlfahrtspflege und Wissenschaft des Judentums geht es; vielmehr um den ganzen umfassenden Komplex aller Äußerungen und Betätigungen einer lebendigen Volksgemeinschaft. Das ganze öffentliche und private, soziale, wirtschaftliche und kulturelle Leben der Kollektivindividualität Israel soll die Wirklichkeitsform seiner messianischen „Berufs“-Idee darstellen.

Es liegt auf der Hand, daß eine derartige Lebensentfaltung der jüdischen Gemeinschaft als solcher unmöglich ist, wenn ihre Angehörigen über alle Welt hin zersplittert und versprengt sind, wenn jeder ihrer Teile gesondert äußerlich und innerlich von fremden Bedingungen abhängt und fremden Lebensgemeinschaften eingegliedert ist. Die deutsche Judenheit z. B. kann sich schlechterdings nicht im Sinne des messianischen Ideals ausleben, weil sie überhaupt kein volles und eigenes Gemeinschaftsleben führen kann. Sie, oder genauer, die einzelnen deutschen Juden nehmen Teil am deutschen Volksleben, auf dessen Gestaltung sie schon wegen ihrer geringen Zahl wenig Einfluß haben. Welche Rückwirkungen es andererseits hätte, wenn es ihnen gelänge, das deutsche Volkstum maßgeblich zu bestimmen, läßt sich ohne sonderliche Phantasie vorstellen. Nur ein frei auf eigenem Territorium lebendes Volk vermag wahrhaft zu leben, sein eigenes Ich zu entfalten: nur auf eigenem Territorium, auf dem Boden seiner historischen Heimat, kann das Judentum, der jüdische Geist, der „jüdische Gedanke“, sich ganz auswirken, kann die Judenheit leben im Geist und Sinn des messianischen Ideals.

Gerade der „messianische Beruf“ des Judentums ist es demnach, der als Vorbedingung seiner Erfüllung wenigstens eine partielle Konzentration der Judenheit, die Schaffung eines „nationalen Zentrums“, einer „Heimstätte“, für das jüdische Volk verlangt. Der Zionismus bedeutet keinen Widerspruch gegen das messianische Judentum — er ist der Wille und der Weg zu ihm. Der in Palästina konzentrierte „Rest Israels“ wird allein imstande sein, den „jüdischen Gedanken“ voll und eigentlich zu verwirklichen, den messianischen „Beruf“ zu erfüllen. Inwieweit sich die Judenheit der Diasporaländer, inwieweit sich da und dort die einzelnen jüdischen Individuen, an jenem vollen jüdischen Volksleben, zum wenigsten an seiner geistigen Kultur, zu beteiligen vermögen, wird wesentlich von den jeweiligen äußeren Verhältnissen abhängen und — von dem Grade ihres jüdischen Idealismus und ihrer persönlichen Willensstärke.

3. Aber das Bedenkliche am Zionismus soll ja darin liegen, daß die von ihm erstrebte „Heimstätte“, das erstrebte „nationale Zentrum“, sich

zu einem Staat entwickeln müsse, der notwendig als solches leibliches Gebilde eine Schwächung des messianischen Berufs des Judentums bedeute und in die allgemeine Politik, in den Haß und Streit der Völker, gezogen werde.

Zunächst wäre demgegenüber eine Frage aufzuwerfen. Wann und wo stand bisher das jüdische Volk, oder sagen wir die jüdische Gemeinschaft, nicht im „Haß und Streit der Völker", wann und wo war die jüdische Gemeinschaft, die Judenheit der verschiedenen Länder, bisher nicht verwickelt in das Getriebe der Politik? Mit dem Aufkommen der Neuperser z. B. änderte sich die Lage der großen babylonischen Diasporajudenheit: die politischen Umwälzungen, die der aufsteigende Halbmond hervorrief, übten den stärksten Einfluß auf den Zustand der Judenheit und des Judentums zahlreicher Länder; in die Politik der christlichen Eroberer Spaniens wurden die dortigen Juden nur zu sehr verwickelt; die Politik der deutschen Kaiser, der deutschen Städte, der deutschen Bischöfe des Mittelalters zog die deutsche Judenheit fast bis zur Erdrosselung in ihre Kreise; die Regierungen moderner Staaten und manche der bedeutendsten Staatsmänner der Neuzeit trieben und treiben vielfach eine besondere „Judenpolitik". Und der gegenwärtige Weltkrieg zerrte die Judenheit, indem er die Ostjuden am meisten in Mitleidenschaft zog, erst recht in den „Haß und Streit der Völker" und machte überdies die „Judenfrage" zu einem der dringlichsten politischen Probleme. Freilich blieb den Juden stets die passive Rolle, sie waren bisher immer nur Objekt, nie Subjekt. Aber auf alle Fälle waren sie immer „der Spielball der großen Mächte" und auch der kleinen und kleinsten. Mir scheint, daß ein jüdischer Staat die Juden unmöglich noch mehr in den Völkerhaß und das Getriebe der Politik verstricken kann, als es schon in der Diaspora geschah. Nur würde dann die Judenheit oder genauer der staatlich organisierte Teil der Judenheit vielleicht gelegentlich einmal Hammer statt Amboß werden. Und das antizionistische deutsche Judentum selbst feiert und verherrlicht ja die Taten eines jüdischen „Hämmerers" aus der Vorzeit!

Zum zweiten fragen wir: denkt man auch sonst so gering vom „körperlichen Nations- oder Staatsbegriff" gegenüber dem, was „universeller Religions- und Sittlichkeitsbegriff ist"? Ich nenne den Namen Fichtes. Als er dem Deutschtum einen messianischen Beruf zuteilte, wie einer der alten Propheten dem Judentum, fürchtete er da die Einzwängung dieses „universellen Religions- und Sittlichkeitsbegriffs" in den „körperlichen" deutschen „Nations- oder Staatsbegriff"? Wollte er nicht gerade das deutsche Nationalitäts- und Staatsgefühl wachrufen, wachrütteln, als erste, unerläßliche Vorbedingung der Erfüllung des messianischen Berufs des Deutschtums? Ein gewiß nicht für Fichte voreingenommener Zeuge wie Hermann Cohen bekundet, daß seine Lehre vom nationalen Ich, als welches er das soziale Ich „entdeckt" habe, einen Fortschritt gegenüber Kant bedeute. „Diese neue Verwirklichung des Ich, über die ethische Abstraktion der Menschheit hinaus, in der nationalen Konkretheit", konnte ihm rechtens als

neue Wahrheit erscheinen. „Das nationale Ich seiner Deutschheit ist die wahrhaftige ethisch-soziale Realisierung des Idealismus der Menschheit.“ (Deutschtum und Judentum.) Und was lehrt Hermann Cohen selbst, der Philosoph des antizionistischen deutschen Judentums, speziell über den „körperlichen“ Staatsbegriff? „Für die geschichtliche Einsicht“ gibt es „keinen Gegensatz zwischen der politischen Existenz und aller geistigen, literarischen Erscheinung des nationalen Daseins“. „Der Staat ist ebenso der Gipfelpunkt der Nation, wie der Menschheit“ und „die Staatsidee“ wiederum „gipfelt im Staatenbunde“, der aber „nur die Staatsidee in ihrer Vollendung zu bedeuten und den Einzelstaaten als ihr eigenes Ziel vorzuhalten hat“. Die Berechtigung der Einzelstaaten wird dadurch keineswegs geschmälert. „Es bleibt doch der einzelne Staat . . . die ursprüngliche Kraft, von der die Lösung der ethischen Aufgabe der Menschheit ausgehen und anheben muß.“ (D. u. J.) Buber verweist noch auf einen andern Satz Cohens: Der Staat „vollzieht die Realisierung der Sittlichkeit auf Erden“ (Der Jude I S. 428). Gilt dies alles vom „körperlichen Nations- oder Staatsbegriff“ schlechthin, so erfordert, wie man meinen sollte, die Logik die entsprechende Beziehung auch auf den jüdischen „Nations- oder Staatsbegriff“ [2]).

Zuletzt wenden wir uns an die geschichtliche Erfahrung. Im ersten jüdischen Staate war es, wo die Prophetie erblühte und jenes „Wesen des Judentums“ entstand, das im messianischen Ideal seinen Höhepunkt hat. Und der zweite jüdische Staat brachte zum mindesten einen großen Teil der Psalmen hervor, die Synagoge und das Lehrhaus und jenen ganzen Pharisäismus, dessen ethisch-religiöse Bedeutung neuerdings sogar bei christlichen Gelehrten die verdiente Würdigung findet. Gewiß war der erste wie der zweite jüdische Staat oft der „Spielball der großen Mächte“ ihrer Zeit, gewiß waren beide „in den Haß und Streit der Völker“ gestellt. Und im Innern fehlte es nicht an Kämpfen und Reibungen, an Häßlichem und Minderwertigem aller Art. Allein die Bibel und immerhin die Mischna — nach ihren Grundlagen — konnten doch nur im jüdischen Staat entstehen. Die Diaspora vermochte den „jüdischen Gedanken“ lediglich zu vertiefen, in Einzelheiten zu entwickeln, bis zu den kleinlichsten Konsequenzen zu verfolgen. Das Judentum des jüdischen Staates, auch das des zweiten, war schöpferisch, die gesamte Weltkultur befruchtend; das Judentum der Diaspora, des „Galut“, war vorwiegend erhaltend und allenfalls im einzelnen ausbauend.

Die Zionistische Organisation erstrebt, um es zu wiederholen, nicht unbedingt einen „Judenstaat“ in Palästina. Aber wir vermögen nicht einzusehen, wie eine Gefahr für das Judentum als „universeller Religions- und Sittlichkeitsbegriff“, für das „messianische“ Judentum, entstehen sollte, wenn trotzdem die Entwicklung oder die Weltereignisse der Gegenwart zu einem jüdischen Staatswesen führen würden.

---

[2]) Vergl. auch Jakob Klatzkin im „Juden“ II, S. 370.

V.

So verhält es sich mit dem einzigen Einwand, den die antizionistische deutsche Judenheit gegen den Zionismus noch aufrecht erhält. Herr Geheimrat Fuchs glaubt sich einmal auf Achad Haam berufen zu dürfen. Ich möchte abschließend desgleichen tun. In einem für unsere Frage besonders wichtigen Aufsatz [3]) behandelt Achad Haam das Verhältnis von „Körper und Geist" im Judentum, zugleich im Hinblick auf das nationale Leben des jüdischen Volkes. Er zeigt, wie sehr die Propheten „das politische Leben liebten und wie sehr sie die Notwendigkeit der politischen Freiheit gerade für die Erstarkung jener Ideale fühlten, in deren Namen sie redeten und kämpften . . ." Deshalb wollten die Propheten auch im nationalen Leben jenen Grundsatz zur Geltung bringen, den das Judentum im persönlichen Leben festhielt: „Einheit des Körpers und des Geistes . . ." Dieselbe Auffassung vertraten später die Pharisäer. „Sie wußten genau, daß ein Geist ohne Körper nur ein wesenloser Schatten ist und der Geist des Judentums, um sich entwickeln und sein Ziel erreichen zu können, notwendig eines politischen Leibes bedarf, indem er sich konkret zu verkörpern vermag." Wohl gibt es heute gewisse extreme Gruppen, die einseitig am „Körper" oder am „Geist" orientiert sind. „Aber wenn, wie wir hoffen, Israel dereinst sein drittes Reich haben wird, dann wird im privaten wie im nationalen Leben dessen unerschütterliche Grundlage sein: nicht die Herrschaft des Körpers über den Geist und nicht die Abtötung des Körpers im Namen des Geistes, sondern — die Erhöhung des Körpers durch den Geist."

Montaigne, ein jüdischer Denker

Von Albrecht Hellmann (Schluß)*)

II.

Das Werk.

Wie nur bei ganz wenigen Denkern gilt vornehmlich für Montaigne der Satz, daß Werk und Leben eine untrennbare Einheit bilden, indem das Leben sich am Werke rechtfertigt und das Werk sich am Leben bewährt. Die äußeren Lebensumstände Montaignes verlaufen in einer sehr ruhigen und geraden Linie, die keinerlei aufregende Unterbrechungen kennt. 1533 als Sproß eines reichen, erst seit kurzem adligen Kaufmannsgeschlechts aus Bordeaux auf Schloß Montaigne in der Provinz Perigord geboren, erhält er eine sorgfältige Erziehung durch einen lateinischen Hauslehrer, studiert die Rechte, wird Parlamentsrat in Bordeaux, zieht sich dann auf sein Gut zurück, schreibt dort in der

---

[3]) Basar Weruach, Al Paraschath Derachim III. S. 222 ff.

*) Siehe Nr. 17 vom 10. Juni 1918 dieser Zeitschrift.

Stille sein Werk, die „Essais“ [4]), und stirbt, nachdem einige Reisen seine selbstgewählte Einsamkeit angenehm und das Amt des Bürgermeisters der Stadt Bordeaux sie unliebsam unterbrochen hatten, 1592 auf seinem Schlosse.

Montaigne ist kein systematischer Denker; auch seine Ausdrucksform — die Bezeichnung Essay ist ja geradezu zu einem Gattungsbegriff geworden — entspricht allem mehr als einem philosophischen System. Sein klarer und durchsichtiger, heute noch merkwürdig modern anmutender Stil wird nur durch die Überfülle lateinischer Zitate — Lateinisch war ja seine Muttersprache — gestört. Die „Essais“ sind Betrachtungen eines Mannes, der sich von dem Schein und dem Lärm der Welt in die beschauliche Ruhe seines eigenen Ichs zurückgezogen hat und nun, ohne sich einem Zwange oder einer Idee zu unterwerfen, zu seinem eigensten Vergnügen die Gedanken und Einfälle, die ihm kommen, unbedenklich und wahllos aufzeichnet. Es ist darum einigermaßen schwer, wenn nicht gar unmöglich, aus den weitläufigen Gedankengängen Montaignes eine einheitliche Lebensanschauung herauszukristallisieren; der Mangel einer solchen darf wohl mit Recht als das vielleicht charakteristischste Merkmal seines Schaffens angesehen werden. Denn wenn sich für dieses überhaupt eine allgemeine Formel finden läßt, so ist es diese: Montaigne ist der erste moderne Ichmensch, der kein anderes Gesetz über sich kennt als das der eigenen Persönlichkeit, dem sein persönliches Leben Selbstzweck geworden ist, der erste Individualist im Sinne der Gegenwart. Da mir diese Annahme für die Beantwortung der Frage, ob sich in Montaignes Denken ein jüdisches Element aufzeigen läßt, von grundlegender Wichtigkeit zu sein scheint, sei es gestattet, dafür einen ausführlichen Beweis zu erbringen.

Bezeichnend für die angeführte Tatsache ist schon die Vorrede Montaignes zu seinem Werke: „Dies ist ein Buch guten Glaubens, lieber Leser. — Wäre es geschrieben, um Weltgunst damit zu erwerben, so hätte ich mich mit geborgten Schönheiten geziert. Ich will aber, daß man mich in meiner einfachen, natürlichen und alltäglichen Art sehe, ohne Kunstgriffe und Aufputz; denn ich selbst bin der, den ich schildere. Meine Gebrechen wird man beim Lesen auf frischer Tat betreffen, dazu die Lücken und die natürliche Form meines Wesens, soweit die schuldige Ehrfurcht vor den Lesern mir dies erlaubt. — So bin ich also selber der Stoff meines Buches ...“ Und an anderer Stelle heißt es: „Gewiß werde ich auf den folgenden Seiten oft von Dingen reden, die durch Fachleute eine bessere und gründlichere Beurteilung erfahren haben. Aber das sollen hier auch nur ‚Essais‘, Versuche meiner natürlichen Fähigkeiten sein. Dem Vorwurf der Un-

[4]) Die „Essais“ hat Bode 1793 ins Deutsche übersetzt; die gegenwärtig beste und vollständigste deutsche Ausgabe seiner Werke ist die von Otto Flake und Wilhelm Weigand im Anschluß an die Bodesche Übertragung besorgte, die in acht Bänden bei Georg Müller in München erschienen ist; eine glückliche und sorgfältige Auswahl der „Essais“ erschien im Verlage von Greiner & Pfeiffer, Stuttgart (in der Sammlung „Bücher der Weisheit und Schönheit“).

kenntnis sehe ich sehr ruhig entgegen; ich möchte kaum jemand andern gegenüber für diese meine Aufsätze einstehen, da ich das nicht einmal mir gegenüber tue, sondern damit selbst wenig zufrieden bin. Wer nach strenger Wissenschaftlichkeit verlangt, mag sie da aufsuchen, wo sie wohnt. Das hier sind nur so meine Einfälle, durch die ich weniger über die Dinge Licht verbreiten will als vielmehr über mich selbst." Und mit einem ähnlichen Gedanken, daß es eine „unbedingte und gleichsam göttliche Vollkommenheit sei, in Treuen seines Wesens zu genießen", schließt sein Werk. Ähnliche Worte wiederholen sich öfters; im 2. Kapitel des 3. Buches seiner „Essais" sagt er: „Beschwert sich die Welt darüber, daß ich zuviel von mir selbst spreche, so beschwere ich mich darüber, daß sie nicht einmal an sich selbst denkt . . . Die Schriftsteller teilen sich dem Volke mit durch einen besonderen und auszeichnenden Stempel. So ich, der erste unter allen, durch mein universelles Wesen als Michel de Montaigne, nicht als Grammatiker oder Poet oder Rechtsgelehrter." Und weiter: „Die anderen bilden den Menschen; ich schildere ihn und stelle einen einzelnen dar, der sehr übel gebildet ist." Dann im fünften Essay desselben Buches: „Alle Welt erkennt mich in meinem Buche und mein Buch in mir." Und einmal sagt er geradezu, was der eigentliche Kern seiner Philosophie ist: „Ich studiere mich selbst mehr als irgendeinen anderen Gegenstand; das ist meine Metaphysik, das ist meine Physik." Am deutlichsten aber wird der individualistische Grundzug Montaignes in seinem Essay über die Einsamkeit. Darin heißt es: „Auf einen ausführlichen Vergleich zwischen dem tätigen und dem einsamen Leben wollen wir uns nicht einlassen. Ehrgeiz und Gewinnsucht lieben es, sich mit dem hochtönenden Wort zu decken, daß wir nicht für uns allein, sondern für die Allgemeinheit geboren sind. Fragen wir doch einmal die, welche mitten im Strudel schwimmen, auf Ehre und Gewissen, ob man nicht vielmehr gerade Stand und Art und all den Wirrwarr der Welt darum aufsucht, um aus der Allgemeinheit seinen besonderen Nutzen zu ziehen! Die schlechten Mittel, deren man sich dazu in unserer Zeit bedient, zeigen schon, daß das Ziel nicht viel tauge. Dem Ehrgeiz aber wollen wir antworten, daß gerade er uns Geschmack an der Einsamkeit gibt. Denn was will er gerade weniger sehen als gleichstehende Genossen, was sucht er mehr als Ellenbogenfreiheit?"

Auch Wilhelm Weigand spricht in seiner Monographie von dem Individualisten Montaigne: „Während Montaigne seine ersten mageren Versuche niederschreibt und glücklich ist, wenn er eine Wahrheit oder ein zu Herzen gehendes Wort beleuchten darf, macht er eine Entdeckung, die von größter Bedeutung für ihn und für die Zukunft wird: er merkt, daß es unter Büchern und Menschen doch eigentlich nichts Interessanteres gebe, als den Schloßherrn Michel de Montaigne selbst, der sich überall, im Leben und in den Büchern wiederfindet. Allgemein gesprochen: in diesem ganzen Getriebe verwirrender Interessen und Leidenschaften, die das Jahrhundert reich und

elend machen, gibt es nur einen würdigen Gegenstand des Studiums: den Menschen selbst, und so schreibt er denn seine Gedanken hin, ohne sich selbst, wenn man ihm glauben darf, allzu wichtig zu nehmen. Der unbefangene Weltmann, den als Schriftsteller und Baumeister kein lockendes Ideal zu mühsamer Verwirklichung zwingt, läßt seine Feder laufen: er braucht nur seiner eigenen Natur zu folgen, deren Launen und Glücksfälle immer wieder in der Überzeugung münden, daß man am besten tue, dem inneren Drang zu gehorchen, und auf diese Weise wird er, ohne es zu wollen, zu einem der originellsten Schriftsteller: er schafft ein Werk, das bis dahin nicht seinesgleichen hatte; er stellt zum erstenmal einen ganz souveränen Menschen vor uns hin, ohne daß diese Gestalt, die doch im letzten Sinne ideal bleibt, trotz der offensten Bekenntnisse weder den Zauber, den alles Persönliche atmet, noch das Geheimnisvolle verlöre, das allen organischen Gebilden anhaftet . . . Als Denkwürdigkeit einer Seele genommen, weisen Montaignes Bücher auf einen Menschen zurück, der ein Typus und eine Persönlichkeit ist und von der brausenden Zeit alle Anregungen empfängt, die einen vorurteilslosen, aufrichtigen Geist fruchtbar machen können. Er bringt die Beobachtungen, die sich ihm aufdrängen, in kein System: er hat wenig Vorurteile und geht ohne Voraussetzung an alle Dinge, an Menschen und Bücher, an Könige und Bauern heran. Er scheut sich auch nicht, sich selber zu widersprechen: Was liegt im Grunde daran, ob der Montaigne von heute dem Montaigne von morgen gleicht? Er setzt, sorglos und nachlässig, Zug um Zug hin, ohne die Einheit des Gemäldes von vornherein ins Auge zu fassen; aber da er als ganzer Mensch schreibt und denkt, entsteht aus den Einzelzügen zuletzt doch eine Gestalt und ein Antlitz, hinter dem ein Allgemeineres aufleuchtet.“ „Im Enthüllen seiner eigenen, universellen Persönlichkeit, mit allen ihren liebenswürdigen Schwächen und Schrullen und Eigenheiten, ist Montaigne der erste moderne Mensch.“

Hält man das individualistische Element in Montaigne als das Fundament fest, das sein ganzes Leben und Schaffen trägt und bestimmt, so erklären sich leicht und mühelos die anderen Seiten seiner Weltanschauung, die oft genug widerspruchsvoll und rätselhaft gefunden wurden, weil man eben nicht merkte, daß dieses Widerspruchsvolle und Rätselhafte das Notwendige und Besondere seines Wesens ausmache. So erledigt sich die alte Streitfrage, ob Montaigne Stoiker oder Epikuräer gewesen sei, auf die einfachste Art: er war beides; er entnahm beiden Lehren das ihm persönlich Genehme und Zusagende, ohne sich im geringsten um die daraus sich ergebenden Widersprüche zu bekümmern; tatsächlich finden sich in den „Essais“ ausgesprochen stoische und epikuräische Anschauungen. Auch Montaignes Skeptizismus, der in seiner bekannten Formel „Que sais-je?“ zumeist als die zentralste Lehre des Denkers gilt, wird man jetzt nur als eine Konsequenz seines individualistischen Standpunktes bezeichnen können. Denn der Ausgangspunkt des Montaigneschen Skeptizismus oder richtiger Relativismus, der jede absolute Gewißheit und Erkenntnis leugnet, der sinn-

lichen Erfahrung keine Sicherheit zuerkennt und alles Sein in Frage stellt, ist wie bei jeder anderen skeptischen Auffassung ein außerordentlich gesteigerter Subjektivismus. (Es ist übrigens von besonderem Interesse, daß ein Zeitgenosse Montaignes, der Verfasser der damals berühmten Schrift „Quid nihil scitur" (einer Grundlegung des Skeptizismus), Franziscus Sanchez, ebenfalls von spanischen Juden stammte. Man kann darin mehr als einen bloßen Zufall sehen.) Die anderen Gedankengänge Montaignes sind für das Gesamtbild seiner Persönlichkeit und seines Werkes von geringem Belang: er hat noch manches kluge und gehaltvolle Wort über manche Gegenstände der Welt und Seele geschrieben, reizvoll und bezaubernd weniger durch die Selbständigkeit des Urteils als durch die interessante Beleuchtung und Gruppierung der Tatsachen und die klare und sorgsame Ausdrucksform. Die charakteristischsten Züge seiner Erscheinung sind aber mit dem Gesagten bestimmt.

Nun bleibt noch die Frage zu entscheiden, ob Montaignes Individualismus aus dem Geiste seiner Zeit oder aus seinem persönlichsten und eigensten Wesen zu erklären ist. Weigand bringt ihn mit der Renaissance in Zusammenhang, die den einzelnen aus den starren Formen und dogmatischen Fesseln des Mittelalters befreit und ihn zu einem ganz und gar auf sich selbst gestellten und hemmungslos seinen eigenen Trieben ausgelieferten Menschen umgeschaffen hat. Eine solche rein egoistische Kraftnatur war nun Montaigne freilich nicht. Aber auch dafür findet Weigand eine Erklärung: „In Italien äußert sich die Freiheit der Persönlichkeit in künstlerischem Schaffen und hier kann der schönheitsseligste Individualismus auf dem Boden der kleinen lebensvollen Gemeinwesen seine höchsten Flüge wagen: denn dem Künstler ist keine andere Schranke gezogen als die Grenze seiner Kunst und seiner Natur. Im Norden betätigt sich der Freiheitsdrang der Zeit durch ein hochgesteigertes Innenleben, das den Menschen freier macht, trotzdem es ihn, als Gläubigen, an den Buchstaben eines Buches zu fesseln sucht. Frankreich steht in diesem Kampf um eine neue Weltanschauung in der Mitte: hier beschattet keine ungeheuere Phantasie das Streben des Einzelnen, sich als Erbe einer großen Zeit behaglich einzurichten; hier gibt es keine stürmischen Gewaltsnaturen, die durch ihr Schaffen die Gegenwart verklären und die Zukunft gefährden, weil sie die Schwächeren in ihren Bann zwingen und auslöschen, — denn der große Mensch ist nicht nur eine Erfüllung, er ist auch ein Ende und, vor allem, eine stete Gefahr für Schwächere. Diese französische Kultur gleicht den vielfach gewundenen Strömen, die das fruchtbare Land in gemächlichem Laufe durchziehen und selten über ihre Ufer treten: da gedeihen keine tropischen Gewächse des Geistes und die Pflanze Mensch ist nicht den Gefahren eines Himmels ausgesetzt, unter dem alle Leidenschaften ihr höchstes Maß erlangen. Auch hier wird die Antike durch das Bestreben der Humanisten lebendig; aber fruchtbar wird sie erst in einem freien Manne, der das Aufgenommene nicht mehr als nachbetender Gelehrter reproduziert, sondern in den Dienst seiner Entwicklung, seines Lebens und seiner Persönlichkeit stellt. Montaigne ist, als

Mann der Renaissance, nicht nur der glückliche Erwecker und Beleber antiker Gedanken; er ist auch als Darsteller seiner Persönlichkeit der erste Ichmensch, den die Literatur kennt."

Dieser Darlegung Weigands, die zweifellos einen sehr bestechenden Eindruck macht, ist zunächst entgegenzuhalten, daß sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der Lebenszeit Montaignes, ein Einfluß der Renaissance, deren Blütezeit ja um Jahrhunderte zurückliegt, nicht mehr mit Sicherheit annehmen läßt und daß auch Montaigne an seiner Zeit, dem Zeitalter der Reformation, die ja zwar in der Renaissance wurzelt, im Wesen jedoch einen Gegensatz zu ihr bedeutet, keinen inneren Anteil nahm. Weigand selbst muß dies zugeben: „Man darf ruhig behaupten, daß Montaigne unfähig war, die Reformation in ihrem eigentlichen Wesen zu erfassen." Und schließlich ist wohl leicht einzusehen, daß eine solche stark positivistisch anmutende Vorstellung wie die Weigands, die einen integrierenden, vielleicht den wichtigsten Bestandteil der geistigen Existenz eines Menschen von der Zeit oder der Umwelt abhängig macht, ohne von Anfang an gegebene seelische Dispositionen anzunehmen, heute nicht mehr haltbar ist. Solche sicherlich sehr kühne und in ihren Resultaten überraschende Deutungsversuche wie der oben angeführte scheinen mir ebenso bedenklich zu sein, wie die bekannten Hypothesen Werner Sombarts von den Juden als dem wandernden Wüstenvolke und den Deutschen als dem Wald- und Wiesenvolke: es sind sehr geistreiche Spekulationen, die nur den einen Fehler haben, daß sie nicht stimmen. Derartige psychologische Analysen stützen sich eben auf gar keine bestimmten Anhaltspunkte und kennen keine Erkenntnisregeln, die wenigstens auf einen gewissen Umkreis hin die Richtigkeit der Resultate verbürgen. Wenn ich darum zu der Annahme gelange, daß der Individualismus das Jüdische an Montaigne ist, so bin ich mir bewußt, damit nichts unbedingt Sicheres, sondern nur etwas Richtigeres als die anderen Hypothesen festgestellt zu haben, da die Annahme von ursprünglichen Erbanlagen heute (dies auch nach dem gegenwärtigen Stande der Vererbungstheorie) größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, als die von erworbenen Eigenschaften, besonders wo es sich um so grundsätzliche Elemente des Menschen handelt wie hier. (Den Individualismus Montaignes als ein französisches Erbteil zu erklären, dazu fehlen auch die geringsten Voraussetzungen.)

Inwiefern ist aber der Individualismus etwas Jüdisches? Die Frage ist in dieser Formulierung natürlich nicht zu beantworten. Denn wenn auch Jakob Wassermann von dem Juden sagt: „er ist entweder wahrhaft sozial, sei es in veralteten, leblosen Formen, sei es in neuen utopischen, das Alte zerstörenden, oder er will in anarchischer Einsamkeit nur sich selber suchen" — so ist damit noch nicht ausgesprochen, daß der Individualismus dem Bereiche jüdischen Wesens angehört; er ist vielmehr nur eine Darstellungsform der jüdischen Eigenschaft der Polarität. Aber was hier allein behauptet werden soll — ohne jede Bezugnahme auf das ungemein schwierige Problem der jüdischen Wesensart — ist dieses, daß jenes eigentümliche Verhalten Montaignes zur Umwelt, das wir als Individualismus bezeichnet haben,

als jüdisch zu qualifizieren sei oder vielleicht noch richtiger, in seiner jüdischen Abstammung begründet, das Ergebnis jener inneren Situation ist, die ihn zwischen zwei Rassen, die jüdische und französische, also außerhalb einer natürlichen Gemeinschaft und auf sich selber stellte. Nur insofern ist Montaigne ein jüdischer Denker. Daß ich den Individualismus nicht für eine jüdische Wesenseigentümlichkeit halte, geht auch aus der folgenden Begründung hervor, die nach meinem Dafürhalten die individualistische Richtung Montaignes am besten erklärt. Die Wahl zwischen dem Sozialen, der Gemeinschaft, und dem eigenen einzelnen Ich, dem Individuum, ist für jeden Menschen eine unausweichliche und vielleicht die bedeutsamste Entscheidung seines Lebens. Keine andere Wahl aber ist so den dunklen Schicksalsmächten, welche die Seele und das Leben des Menschen bestimmen, anheimgegeben, keine so von vornherein entschieden, weil von der ganzen inneren Struktur des Individuums so abhängig, wie diese, und bei keiner anderen geht darum der Einzelne mit einer solchen inneren Notwendigkeit den ihm von seiner eigenen Natur vorgezeichneten Weg. Es ist zweifellos, daß Montaigne, das Mischungsprodukt zweier verschiedener Rassen, in einem geistigen Sinne heimatlos war. Nur dünne Fäden des Blutes, der Artverwandtschaft knüpften ihn an die Franzosen, jedenfalls viel zu schwach, um für rein französische Schöpfungen Wurzel und Ursprung bedeuten zu können; er war tatsächlich ein Vereinzelter seiner ganzen Konstitution und Herkunft nach, ein Einzelner und Besonderer in einer durch gleiche Art verbundenen Allgemeinheit, wesentlich anders und unvergleichbar einer homogenen und gleichartigen Umgebung gegenüber. Diese Tatsache mußte natürlich auf die Richtung seines Denkens bestimmend wirken: das ihn nie verlassende Gefühl des Aufsichgestelltseins, des Andersseins, der Vereinsamung fand in seinem Werke den gedanklichen Ausdruck. Montaigne war seinem Wesen nach ein einzelner, darum war seine geistige Existenz vom Individualismus beherrscht, der das Jüdische an ihm darstellt und zur Erscheinung bringt.

Das gelobte Land

Von Dr. Hugo Bergmann, im Felde

Welt-Menschheit, Israel, die Lehre — die alte jüdische Einheit des Für-einander-Daseins und Durch-einander-Erlöstwerdens geht mir durch den Sinn, da ich in Brods neuem Gedichtbuch*) blättere, in dem jüdisches Nationalgefühl und Sehnsucht nach Gerechtigkeit einander durchdringen, um vereint auszuklingen in das tiefe Vertrauen in eine kosmische Sendung des Menschengeschlechtes. Brod nennt den Gedichtband ein Buch der Schmerzen und Hoffnungen. Sein Optimismus ist nicht leicht errungen und gewahrt. Zu tief sind die Wunden, die der Krieg seinem ruhigen Vertrauen schlug.

---

*) Max Brod, „Das gelobte Land", Kurt Wolff Verlag, Leipzig 1917. Preis geh. Mk. 2,50.

Wir haben euren Grund geschaut,
Ihr Städte seid auf Blut gebaut,
Auf blutigen Morästen.

Vergaß das lange Friedensjahr,
Daß Blut in euren Wurzeln war,
Wir haben's neu erlitten.

Mit frischem Blut besprengt man euch,
Sonst welkt ihr, einem Garten gleich,
Samt euren zarten Sitten.

Der Feinde Blut, das euch bespritzt,
Der Freunde Blut, das euch beschützt,
Das strahlen die Fassaden.

Wir reiten in die reiche Stadt,
Die Markt und ein Theater hat
Und Park und Kai und Laden.

Hört man den Hohn der letzten Worte?

. . . Was können wir, die jungen Halme, taugen
In so verfluchte Furchen hingestellt?

Die Verzweiflung ist Brod nahe genug, und doch überwältigt sie ihn nie. Was ihn befreit, erlöst, ihm neue Hoffnung gibt, was ihm als Bürgschaft der Welt wichtiger erscheint als die große Welthistorie, das sind kleine Züge des Alltags, die er immer so liebevoll sah und die ihm jetzt, wo die Welt zusammenzubrechen droht, Symbol des wahren Weltgeschehens sind. Etwa die galizischen Judenmädchen in den Flüchtlingsschulen Prof. Engels, die lernen und lauschen, während rings die Welt sich toll zerreißt; oder das Laufmädel, das in der Passage Photographien von Kinohelden besieht:

Und nichts als Bewunderung ist dein Sinn . . .
Du Jugend, immer frisch verjüngt,
Es gibt keine Hölle, die dich bezwingt!
Adam und Eva, unberührt,
Nie abgeschreckt, wie oft verführt,
Von tollem Krieg nie ganz entrafft
Und niederträchtiger Sklavenschaft,
Nein, arglos mild aus großer Kraft,
Stets hofft ihr, daß Erlösung werde.
Menschheit, so grüß ich dich auf der Erde!
(Vision der Menschheit.)

So kommt Moses in die Fabrik und will den Kapitalisten, der nutzlos, sinnlos, immer größerem Gewinn nachjagend, der ärgste Sklave unter seinen Sklaven ist, nach jüdischem Gesetz mit durchbohrtem Ohre an den Türpfosten heften — aber die Hand, die die Fabrik, die

Welt vernichten will. entsinkt beim Anblick des letzten Fabrikmädchens, das noch hoffnungsvoll hell zum Himmelsblau aufblickt.

> Da sie noch selber hoffen.
> Die Menschen. sollt' ich sie vernichten?

Dies ist es, das dem Dichter die „Gotteslast" des Menschentums lieb macht, ihm verbietet, sich — wie es manche der Jungen tun — „loszulösen aus Irdischem. zu flattern aus der Zeit": dies führt ihn zu sozialer und nationaler Gemeinschaftsarbeit, daß er, solange ein letzter Rest des Glaubens in der Menschheit glüht, an ihrer kosmischen Sendung nicht verzweifelt.

> Wenn du. Mensch. dich, gut zu sein, entscheidest.
> Wirst den Weltenlauf du umgebären.
> Fabel ist es, daß du sinnlos leidest.
> Gib dein Herz — dir geben sich die Sphären.

In beiden Gedichten, die für mein Gefühl den Höhepunkt des Buches darstellen. der „Kosmischen Kantate" und dem „Auftritt des Dichters" ist dieser tiefe Glaube zu vollendetem Ausdruck gediehen. Das jüdische Volk wird im „Auftritt des Dichters" zum Sinnbild der Menschheit. An unserer Wiege standen Propheten. das Gotteswort ward uns auf den Weg mitgegeben. nun mögen wir fallen bis zu den letzten Tiefen, das Wort verklingt uns doch nie.

> Und alle wir. mit Arbeitssklaverei
> Und Gier der Nacht. mit unserer großen Bosheit
> Und matten Liebe, wir entwürdigten
> Nachkommen eines ungeheuren Volkes.
> Wir sind nur Umriß. Haare um den Kopf
> Eines Ermahnenden. der aus uns spricht.
> Jeder nur Hülle. Rippe, Aufbau. daß
> Ein Wort in ihm bis zur Erfüllung wohne.
> — — — — — — — — — —
> So tret ich heute her und sehe euch.
> — Was schwärmt das Auge! — nicht mehr sinnlos Leiber.
> Nein ringsum Flammen wie im Lampenglas,
> Lebend'ge Worte, unerfüllte Sprüche,
> Die schwingen sich und klingen aneinander.
> Du bist's, mein Volk, ihr seid es. Menschen alle.
> Denn allen ward Verheißung eingepflanzt.
> In allen glimmt es und will deutlich werden! —
> Mit meinem Flammenglase stoß ich nun
> An eure Lichter, die begrüßenden.
> Nun weh, verderbte Frau, und wehe dir.
> Du Knecht der Arbeit. Mann. — denn in euch selbst
> Seh ich die Feuer. mir verbündet. züngeln.
> Euch zu durchleuchten oder zu verzehren.

Umschau

Die ungeheure Papierknappheit, unter der wir, wie alle andern Zeitschriften Deutschlands, leiden, haben es uns leider unmöglich gemacht, unsere Umschau in der Weise auszugestalten, wie wir es gern getan hätten. Um jedoch unseren Lesern, wenn nicht in zusammenfassenden Darstellungen, so wenigstens in genauer Aufzählung der wichtigsten Ereignisse des jüdischen Lebens eine noch so kurz gehaltene Umschau zu geben, werden wir von der nächsten Nummer ab eine knappe

JÜDISCHE CHRONIK

bringen. Die nächste Chronik wird sich auf die Zeit vom 1. Januar bis zum 1. Juli 1918 beziehen. Die nächstfolgenden werden jedesmal einen Zeitraum von 14 Tagen umfassen und nach Möglichkeit ausführlich gehalten sein. Die Redaktion.

Deutschland

Die rumänische Judenfrage. Die Aussprache über die rumänische Judenfrage im Zusammenhang mit der Erörterung des Bukarester Friedensvertrages im Hauptausschuß des Reichstages vom 25. Juni 1918 hat weitere Klarheit über einige wesentliche Punkte geschaffen. Es wird zunächst vollauf bestätigt, daß der Wortlaut des Artikels 28 des Bukarester Vertrages ganz von rumänischer Seite herrührt, der seitens der Unterhändler der Mittelmächte die Formulierung der Gleichberechtigungsverheißung überlassen wurde. Von der Erklärung des Regierungsvertreters, daß die Handhabung der neuen Bestimmungen eine loyale sein und durch den Artikel 28 der Berliner Vertrag zur Ausführung gelangen werde, sei hier mit Genugtuung Vermerk genommen. Wir lassen den Verhandlungsbericht des Hauptausschusses hier folgen:

Bei einem weiteren Artikel bemängelt Abg. Scheidemann (Soz.) die Unklarheit der Bestimmungen über die Einbürgerung der Staatenlosen; sie genügen nicht infolge der Beschränkung auf einen Bruchteil der Juden. Grundsätzlich müssen wir staatliche Gleichberechtigung verlangen. Warum hat man nicht mehr erreicht?

Ministerialdirektor Dr. Kriege gibt eine längere Darstellung über die historische Entwicklung und die Rechtslage. Da es sich um einen starken Eingriff in die innerrumänischen Verhältnisse handelte, so forderte man Vorschläge Rumäniens. Diese sind im Artikel 28 niedergelegt und treffen den überwiegenden Teil der in Betracht kommenden Landeseinwohner. Die Handhabung der Bestimmungen wird eine loyale sein. Der Berliner Vertrag gelangt dadurch zur Ausführung.

Abg. Graf Praschma (Zentr.): Die Frage ist, ob Juden in Rumänien Grundbesitz zu erwerben erlaubt sein soll. Das läßt sich nur bei gründlicher Kenntnis der Verhältnisse beurteilen. Materiell ist die Lage der Juden günstig, sie begegnen aber einer großen Abneigung im Lande. Die Gewährung weitergehender Rechte hätte dem Haß und der Judenverfolgung neue Nahrung gegeben. Man muß diese Fragen sehr behutsam lösen.

Abg. v. Gräfe (Kons.): Es handelt sich um einen schweren Eingriff in die innerrumänischen Verhältnisse, und das Entgegenkommen der rumänischen Regierung war sicherlich kein freiwilliges. Warum müssen wir uns die Finger verbrennen mit diesem Engagement? Die Berufung auf den Berliner Vertrag reicht nicht zur Begründung aus. Ob wir den Juden einen wirklichen Dienst geleistet haben, angesichts des Hasses der Bevölkerung, erscheint zweifelhaft.

Abg. Gothein (Fortschr. Vp.): Artikel 28 bringt nicht so viel, wie die entsprechende Bestimmung des

Berliner Vertrages, der sich die Rumänen trotz dem Druck der Signatarmächte stets entzogen haben. Deshalb wird auch Artikel 28 den Juden keinen Vorteil bringen. Gewiß stehen die Ostjuden weit tiefer als die Juden anderer Länder, besonders in Deutschland, aber die antisemitische Bewegung in Rumänien geht nicht von den Bauern aus, sondern von den Intellektuellen und Handwerkern. Auch die staatsbürgerlichen Rechte der Juden in Beßarabien müssen gesichert werden. Wenn gesagt wird, wir würden uns die Finger verbrennen, so macht man uns im Auslande einen schweren Vorwurf daraus, im Friedensvertrage nicht genug für die Juden getan zu haben.

Abg. Dr. Cohn (U. Soz.): Tatsächlich bleibt Artikel 28 hinter dem Berliner Vertrag zurück.

Abg. Noske (Soz.): Gestern wollten die Konservativen den rumänischen König beseitigen, also in die inneren Verhältnisse des Landes eingreifen. Heute werfen sie uns das vor, wo es sich um Millionen unglücklicher Menschen und um die Durchführung des Berliner Vertrages handelt.

Abg. Erzberger (Zentr.) dankt dem Staatssekretär für die Förderung der Interessen der rumänischen Katholiken. Die Fortschritte für die Juden begrüßen wir aus allgemein menschlichen Gründen.

Ministerialdirektor Dr. Kriege: Die Vorschläge der rumänischen Regierung sind auf unser bloßes Ersuchen gemacht worden. Es liegt also ein Beschluß Rumäniens selbst vor. Selbstverständlich werden wir uns das von den Rumänen zu erlassende Gesetz ansehen. Aber zunächst besteht kein Zweifel an der loyalen Ausführung des Vertrages.

Damit war die Beratung des Friedensvertrages erledigt.

Literaturblatt

Veröffentlichungen des jüdischen Nationalfonds.

1. Prof. Dr. Franz Oppenheimer: Gemeineigentum und Privateigentum an Grund und Boden.
2. Prof. Dr. Franz Oppenheimer: Genossenschaftliche Kolonisation in Palästina.
3. Erez Israel. Mitteilungen des Hauptbüros des Jüdischen Nationalfonds.

Sämtlich herausgegeben vom Hauptbüro des J. N. F. Den Haag, Heulstraat 5, und in Kommission beim Jüdischen Verlag, Berlin W 15.

Die Schriften der „Nationalfonds-Bibliothek" besitzen einen Wert, der sich in der Eignung für ihren propagandistischen Zweck nicht erschöpft: sie sind zum großen Teil wertvolle Beiträge zur modernen Wirtschaftslehre, die auch außerhalb des zionistischen Leserkreises Beachtung finden werden. Dies gilt vornehmlich für Oppenheimers Schrift über „Gemeineigentum und Privateigentum an Grund und Boden", die in geradezu mustergültiger Weise die Forderung, daß Grund und Boden wieder Gemeineigentum werden sollen, verficht und auf wenigen Seiten ein überaus reiches Material in ansprechendster und verständlichster Form darbietet. Diese Schrift eröffnete die Reihe der N.-F.-Veröffentlichungen und ist wie keine andere geeignet, die sozialethischen Grundlagen der zionistischen Siedlungspolitik klarzulegen und werbend für sie einzutreten.

Alle Vorzüge der Schreibweise Oppenheimers bietet auch die kleine Broschüre über „Genossenschaftliche Kolonisation in Palästina", die sich besonders mit der nach Oppenheimerschen Plänen errichteten Genossenschaftsfarm „Merchawjah" befaßt und der Propaganda für Genossenschaftsfonds und Pionierbeitrag gewidmet ist.

Das zweite Heft von „Erez Israel" ist ein stattlicher, sehr gut ausgestatteter Band, der sich in einer Reihe außerordentlich interessanter Beiträge mit vielen Fragen der N.-F.-Arbeit, besonders aber mit der Landarbeiter-Organisation in Palästina befaßt. Zur Frage der Genossenschaften

und der damit engverknüpften Frage „Großbetrieb oder Kleinbetrieb“ äußern sich neben Oppenheimer die bekannten Agronomen Wilkanski, Öttinger und Kaplanski; aus ihren Ausführungen erwächst die Erkenntnis, welch bedeutsames sozial- und nationalpolitisches Neuland der N. F. in seiner Arbeit schafft und wie sehr das dort Werdende nicht nur eine interne jüdische Angelegenheit ist, sondern ein Versuch, an dessen Gelingen die gesamte Welt ein brennendes Interesse hat. Aufsätze über die türkische Agrarfrage (de Lieme), die rumänischen landwirtschaftlichen Arbeiter-Produktengenossenschaften (Goldhammer), die Erbpacht (Simon) u. a. m. bringen wertvolle Ergänzungen. Mitteilungen des Hauptbüros und statistische Tabellen über die Entwicklung des J.N.F. schließen sich an.

C. Z. Klötzel, im Felde.

Bücherschau

Dr. Rafael Becker, „Die jüdische Nervosität“. Verlag: Speidel & Wurzel, Zürich 1918. Preis geh. 1 Fr.

M. Beer, „Karl Marx“. Verlag für Sozialwissenschaft G. m. b. H., Berlin 1918.

Dr. S. Bernstein, „Die Judenpolitik der rumänischen Regierung“. Hrsg. vom Kopenhagener Bureau der zionistischen Organisation. Kopenhagen 1918.

Dr. Markus Ettinger, „Die Vermögensabgabe“. Deutsch-Österreichischer Verlag, Wien und Leipzig 1918. Preis geh. 6 M.

M. J. bin Gorion, „Zwei Generationen“, Erzählungen. R. Lowit Verlag, Berlin-Wien 1918. Preis geb. 2,50 M.

— „Vom östlichen Judentum“, Religiöses, Literarisches, Politisches. R. Lowit Verlag, Berlin-Wien. Preis geb. 2,50 M.

Glückel von Hameln, Denkwürdigkeiten der —. Jüdischer Verlag. 2. Auflage. Berlin 1917. Preis geb. 6 M.

Sven Hedin, „Jerusalem“. Feldpostausgabe. Mit 25 Abbildungen und 1 Karte. F. A. Brockhaus. Leipzig 1918. Preis geb. 1,50 M.

Karl Marx, „Geschichtliche Tat“, Blätter und Sätze aus den Schriften und Briefen von —. Auswahl von Franz Diederich. Buchhandlung Vorwärts. Berlin 1918. Preis geh. 3,50 M.

Josef Ringo, „Die Judenfrage in ihrem geschichtlichen Zusammenhang und Vorschläge zu ihrer Lösung“. Verlag von Speidel & Wurzel, Oberstraß-Zürich 1917. Preis 0,75 Fr.

Berichtigung und Druckfehler

Infolge eines technischen Versehens kann der Eindruck erweckt werden, als ob der auf der Seite 378 des Sonderheftes „Hermann Cohen“ abgedruckte Auszug aus dem Aufsatz Hermann Cohen „Mahnung des Alters an die Jugend“ zu dem vorangehenden Aufsatz „Der Dozent“ von Dr. Franz Rosenzweig gehört. Wir stellen hierdurch fest, daß der Aufsatz und der Auszug aus dem Aufsatz von H. Cohen nichts miteinander zu tun haben, sondern zwei absolut selbständige Abhandlungen darstellen.

*

Im Artikel „Hermann Cohens Philosophie des Judentums“ von Dr. Jacob Klatzkin (Heft 15/16 vom 10./25. Mai 1918) sind folgende Druckfehler zu berichtigen: Seite 360, Zeile 8: Willensfreiheit statt: Wissenschaft; Seite 363, Zeile 8: einzig-seienden statt: einzigen; Seite 367, Zeile 20: Idee statt: Zukunft.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg

Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang 10. Juli 1918 Heft 19

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Eine Erklärung über die Judenfrage in Litauen

Der Herr Reichskommissar für die Ostseegebiete und Litauen, Exzellenz von Falkenhausen, hat am 6. d. M. die Herren Dr. Adolf Friedemann und Prof. Dr. Moritz Sobernheim vom „Komitee für den Osten" empfangen und ihnen folgendes erklärt:

„Wir verkennen nicht die große Wichtigkeit des Ostjudenproblems.

Grundsätzlich überläßt die Kaiserliche Regierung dem soeben anerkannten litauischen Staate die endgültige Regelung seiner inneren Verhältnisse. Das schließt indessen nicht aus, daß sie beim inneren Ausbau gemäß den Wünschen des Landesrats mitwirkt und ihren Einfluß für die Erfüllung der berechtigten Wünsche des Judentums einsetzt, wie sie dies übrigens auch bisher getan hat. In dem Litauen größeren Umfanges, das voraussichtlich bei der entgültigen Regelung der Verhältnisse im Osten entstehen wird, muß allen nationalen Minoritäten ihr Recht auf bürgerliche Gleichberechtigung, freie Religionsübung und Pflege ihrer Eigenart und Überlieferung voll bewahrt werden.

Deshalb soll auch der jüdischen Nationalität das Recht auf selbständige Ordnung ihrer kulturellen Angelegenheiten, also eine weitgehende kultu-

relle Autonomie, zustehen, und sie kann darüber hinaus auf Zugeständnisse, z. B. auf dem Gebiete der Selbstbesteuerung, für ihre eigenen Angelegenheiten rechnen. Die Regierung verfolgt die nach dieser Richtung hin geäußerten Wünsche mit ihrer vollen Sympathie. Sie teilt auch die auf berufliche Umschichtung der Juden Litauens gerichteten Wünsche und ist bereit, die auf landwirtschaftliche Betätigung gerichteten Bestrebungen nachdrücklich zu fördern."

Der Herr Reichskommissar wies dann noch darauf hin, daß schon die gegenwärtige Verwaltung Litauens ihr Wohlwollen für die jüdische Bevölkerung durch zahlreiche Maßnahmen erwiesen, sogleich bei Beginn ihrer Tätigkeit die volle Gleichberechtigung mit der übrigen Bevölkerung verkündet und alle einschränkenden Bestimmungen der russischen Judengesetzgebung außer Kraft gesetzt habe. Ein besonderes Referat für jüdische Angelegenheiten sei errichtet und auf dem Gebiete der Schulen der jüdischen Eigenart nach Möglichkeit Rechnung getragen worden. Der Arbeiterfürsorge und den Wohlfahrtsbestrebungen der jüdischen Komitees werde volles Interesse zugewendet.

Der Herr Reichskommissar gab zum Schlusse seiner Hoffnung Ausdruck, daß es bei gegenseitigem Entgegenkommen aller litauischen Nationalitäten bald gelingen werde, die durch den Krieg geschlagenen Wunden zu heilen und das an Hilfsquellen reiche Land einer freundlichen Zukunft entgegenzuführen.

Auf die Eingaben des Vollzugsausschusses jüdisch-orthodoxer Organisationen im Gebiete der Mittelmächte, Frankfurt a. M., und der „Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands", Berlin, die Ostjudenfrage betreffend, hat der Herr Staatssekretär des Auswärtigen Amts folgende Antwort gegeben:

„Die Deutsche Regierung hat bereits seit längerer Zeit der Ostjudenfrage ihre besondere Aufmerksamkeit gewidmet. In der Fülle der Probleme, die der Krieg im Osten Europas aufgeworfen hat, ist fraglos das Ostjudenproblem eins der wichtigsten, insbesondere für die Randstaaten, an deren Schaffung der Vierbund mitgewirkt hat. Wie Ihnen bekannt sein dürfte, hat uns der Friedensschluß mit Rumänien bereits Gelegenheit geboten, im Einvernehmen mit unseren Verbündeten tatkräftig einzutreten für die Gleichberechtigung der Juden mit den übrigen Bewohnern Rumäniens und für eine durchgreifende Besserung der dortigen Verhältnisse. Auch in Polen

hat die Verwaltung alle Schritte getan, um dem jüdischen Teil der Bevölkerung berechtigte Wünsche zu erfüllen.

Ebenso hat in Litauen die Verwaltung von Beginn der deutschen Okkupation an die Gleichberechtigung der Juden mit den übrigen Nationalitäten praktisch vertreten, wie die Hebung der jüdischen Kultur und des jüdischen Schulwesens überall und mit allen Mitteln gefördert. Die Deutsche Regierung muß grundsätzlich dem neuen, von ihr soeben anerkannten Staate die endgültige Regelung seiner inneren Verhältnisse überlassen. Sie hat aber, dem Wunsche des litauischen Landesrats entsprechend, ihre Mithilfe beim Aufbau des neuen Staates versprochen. Soweit hierbei der deutsche Einfluß reicht, wird sie eintreten für die Erfüllung der berechtigten Forderungen des Judentums.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Litauen sich unter deutscher Mitarbeit eine neuzeitliche Staatsverfassung geben wird; eine solche muß selbstverständlich auf der Grundlage gleichen Rechtes für alle ruhen und bietet keinen Raum für Ausnahmebestimmungen zu Lasten eines Teiles der Bewohner. Die Deutsche Regierung wird daher eintreten für eine rechtliche und tatsächliche Gleichberechtigung der Juden als Staatsbürger mit allen Rechten, aber auch allen Pflichten solcher.

Die Freiheit der Religionsübung gehört zu diesen unantastbaren Grundrechten. Auch das Recht auf Pflege selbständiger jüdischer Kultur einschließlich weitgehenden Selbstverwaltungsrechts auf dem Gebiet des Schulwesens, zur Pflege jüdischer Eigenart und jüdischer Überlieferungen gehört zu den Punkten für die Deutschlands Regierung einzutreten bereit ist.

Inwieweit bei dem inneren Aufbau des litauischen Staats die Juden als besondere Nationalität zu behandeln sein werden, muß dem Willen und der Einsicht seiner Bewohner überlassen bleiben. Es ist nicht zu zweifeln, daß bei gegenseitigem Entgegenkommen und Verständnis alle in Litauen vereinigten Völkerschaften einschließlich der Juden dort eine glückliche Zukunft finden werden."

Die Stimme des Bruderblutes

Von Leo Rosenberg, Berlin.

Die Stimme des Bruderblutes schreit aus östlicher Erde hinauf. In Weißrußland, der Ukraine, Beßarabien, Kaukasus und Galizien hat sich die Pogrom-Sturzwelle über die niedergebrochenen Dämme der Menschlichkeit ergossen, Menschenleben und Menschenmühe in den Abgrund reißend. In der Ukraine sühnt Judenblut des Bürgerkrieges und der Parteienzwist Unheil; aus der weißrussischen Erde erblühen den polnischen Legionen blutige Lorbeeren, Ersatz für vergeblich ersehnten Schlachtenruhm. Der Rückzugsweg der russischen Kaukasusheere ist von den Spuren blutiger Judenjagd gezeichnet, und

aus den Gebieten Asiens kommt die Kunde gewaltsamer Judenbekehrungen zum Islam. In Beßarabien feiern die Rumänen ihren „Siegeszug“ mit jüdischen Blutopfern. In Galizien endlich wüten polnische Horden ungehemmt, Raub und Totschlag in die Judengassen tragend. In Warschau und in Lodz aber, wo die abscheuliche Tat, von starker Hand niedergehalten, nicht gedeihen will, macht sich der Blutrausch in öffentlichen Aufrufen und Aufforderungen zum Judenmassaker Luft; an den Häusermauern prangen sie da tagelang, zu Sühneopfern für alle Unbill und allen Groll, für alle Not und Elend der Zeit mahnend. Opfer, Menschenopfer unerhört!

Was soll Märtyrerblut in einer Zeit, da Heldenblut in Strömen fließt. Das Weltgewissen versinkt in todesähnlichen Schlaf. Die Welt, vor Jahren über die Greuel von Kischinew, ein Kinderspiel im Vergleich zum gegenwärtigen Geschehen, empört und erschüttert, verharrt heute in Stumpfsinn. Als wäre ihr Ohr für die Stimme des Bruderblutes taub geworden. Und wir, in deren Adern diese Stimme in tausend Qualen widerhallt, was sind wir? Was sollen wir? Schwach ist unsere Hand zur Tat, in tausend Banden ist unser Wille geschlagen. Erkennen wollen wir aber den Sinn dieses Sterbens, deuten das Geheimnis dieses Todes. Denn nicht wie jeder Tod ist dieser Tod, nicht wie jedes Leben dieses Leben. „Sinnlos ist ihr Sterben, wie ohn' Sinn ihr Leben“, klagt der Dichter der „Irha-haregà“. Nein, dieser Tod birgt einen großen, einen gewaltigen Sinn. Deren Leben stumm und kraftlos war, reden im Tode mit der Posaune des Weltgerichtes. Und ihr letztes Vermächtnis an uns, ihr letztes in Todesqual hingeröcheltes Wort, ihr Gebot an die Geschlechter: Ihr sollt stark werden.

So mannigfaltig, räumlich und zeitgeschichtlich bestimmt die unmittelbaren Beweggründe und Anlässe dieses Ausbruches menschlichen Hasses bei Polen und Russen, Rumänen und Mohammedanern, Revolutionären und Gegenrevolutionären auch sein mag, — ein seelischer Beweggrund, eine sachliche Voraussetzung ist ihnen allen gemeinsam: das Bewußtsein unserer Schwäche. Die Schwäche ist der Generalnenner des in der Fülle der Formen und Erscheinungen immer sich selbst gleichbleibenden Judenschicksals. Sie ist es, die uns in jedem Wetterleuchten der Geschichte zu Blitzableitern macht, im Gewühl der Leidenschaften zur willkommenen Zielscheibe aller bösen Triebe setzt. Wenn das Wort von der Mitschuld des Opfers am Verbrechen wahr ist, dann ist unsere Schwachheit unsere Todsünde. Dann ist das diesem Volke nachgesagte „Schuldbewußtsein“ zumindest in einer Beziehung gerechtfertigt. Unsere Schuld, unsere große Schuld ist der Wille zur Ohnmacht, der unsere ganze Diasporageschichte beherrscht. Aus dreifacher Wurzel erwächst diese Schwachheit: Der Zersplitterung, der Rechtlosigkeit und der Selbstverleugnung. Nicht der Mangel bürgerlicher, die Aberkennung der Volksrechte hat uns jeden Ansehens und jeder Würde vor dem Antlitz der Menschheit beraubt. Hat uns zu Zigeunern gestempelt, zum Freiwild geweiht. Dem Kenner der Oberfläche mögen die Worte des holländischen Senators Van Col in einer

dieser Tage im Haag abgehaltenen Massenkundgebung gegen die Judenpogrome in Galizien, die beharrliche Verweigerung der nationalen Rechte der Juden seitens der polnischen Parteien trage die Hauptschuld an diesen Verfolgungen, befremden: Wir wissen, wie wahr sie sind. Ist diese Entrechtung ganz fremde Schuld? Gewiß nicht. Unsere Selbstverleugnung hat sie herbeigeführt, gefördert, gefestigt. Juden haben den Gedanken, wir wären kein Volk mehr, der Welt aufsuggeriert. Juden sind bei seiner Durchsetzung und Erfüllung nach außen und nach innen mittätig. Die Zersplitterung endlich ist sowohl räumlich wie innerlich zu begreifen. Das Werden der ersteren ist nicht ganz unsere Schuld, wohl aber ihre Überwindung unsere Aufgabe. Nicht eher wird sich das Schicksal dieses Volkes wenden, bis diese dreifache Quelle seiner Ohnmacht zugeschüttet und die Schmach seiner Schwäche aus dem Bewußtsein der Welt gelöscht ist. Wie soll das geschehen? Durch Konzentration der Volkskraft, durch freudiges Bekenntnis zum Volke, durch die Erkämpfung und Betätigung der Volksrechte, durch den Willen zur Kraft.

Wer bei den Thermophylen stirbt, schenkt Hunderten das Leben. Die in den Flecken Galiziens, Weißrußlands und der Ukraine den Märtyrertod starben, haben den Millionen die große Erkenntnis geschenkt, daß wir wieder stark werden müssen. Das ist der Sinn und die Deutung ihres Sterbens, das der Stimme des Bruderblutes Mahnung. Nicht klagen wollen wir, sondern diesen Sinn und diese Mahnung erfüllen. Auf dem frischen Grabe des k. u. k. Landwehrmannes Rabbi Petachja Meller aus Stryj, den sie in Krakau aus dem Straßenbahnwagen gezerrt und zu Tode gemartert haben, wollen wir das grüne Banner unserer Hoffnung pflanzen, das mit weithinleuchtenden Lettern dem über die Erde zerstreuten Judenvolke den Ruf kündet: Stirb und Werde.

Eine kleine Anfrage im Reichstag.

Die sozialdemokratischen Abgeordneten Cohen (Reuß) und Noske haben im Reichstag folgende kleine Anfrage an den Reichskanzler gerichtet:

„Nach zuverlässigen Nachrichten waren in Warschau und Lodz Anfang dieses Monats Aufrufe angeschlagen, die in unverblümter Weise zu Pogromen gegen die jüdische Bevölkerung aufforderten. Es heißt in diesen Aufrufen u. a.:

> „Jüdische Banden plündern Polen! Durch ihre Hände nimmt die Okkupationsmacht alles, was sie will. In dem Bestreben, die Spuren dieser vernichtenden Arbeit zu verwischen, säen die Juden Unfrieden zwischen uns, rufen in unseren Reihen Streitigkeiten hervor, organisieren den Bürgerkrieg. — — — Man muß diese Bande vertilgen! Diesen Juden muß man eine Lehre geben. Sie sollen wissen, daß die Strafe sie ereilen wird. — — Zum Kampf, Polen! Schützt unser Land, Polen!"

Drei Tage lang konnten diese aufreizenden Schriftstücke an allen Ecken und Enden der beiden genannten Städte prangen, bevor sie entfernt wurden, während die Polizei sonst die Beseitigung unerwünschter öffentlicher Aufrufe im Handumdrehen zu bewerkstelligen weiß. Den jüdischen

Zeitungen Polens wurde von der Zensur verboten, irgend etwas über diese Pogromplakate zu schreiben, während der polnischen in Lodz erscheinenden Zeitung ‚Nowy Kurjer Lodzki' nicht nur gestattet war, die Aufrufe im Wortlaut wiederzugeben, sie konnte noch dazu sagen: ‚Der Inhalt dieser Aufrufe entspricht der Stimmung der polnischen Massen.'

Was gedenkt der Herr Reichskanzler zu tun, damit unter den Augen der deutschen Besatzungstruppen derartige den inneren Frieden in Polen gefährdende politische Mittel, die den Methoden des korrupten, ehemaligen zaristischen Systems entnommen sind, nicht mehr angewendet werden können?

Ist der Herr Reichskanzler bereit, auch im Interesse Polens selber, seinen großen Einfluß auf die polnische Regierung dahin auszuüben, daß diese für die Folge energisch gegen die Urheber von Pogromaufrufen vorgeht und nichts unterläßt, was die Wiederholung solch beschämender Vorgänge zu verhindern geeignet ist?"

Am 17. Juni stand unter anderen kleinen Anfragen auch die oben abgedruckte auf der Tagesordnung. Der Unterstaatssekretär Lewald führte aus:

„Es ist richtig, daß Flugblätter, in denen zur Vertilgung der jüdischen Bande aufgefordert wird, in den letzten Monaten wiederholt nachts in Warschau angeschlagen worden sind. Für Lodz ist das polizeilich nicht festgestellt worden. Die Flugblätter sind jedesmal so schnell wie möglich von deutschen Polizeiorganen entfernt worden. Hierzu war ein ausdrücklicher Befehl ergangen. Bei der Ausdehnung von Warschau und bei der geringen Zahl deutscher Polizeimannschaften ist es immerhin möglich, daß an den wenig belebten Stellen der Stadt die Aufrufe nicht sofort entfernt worden sind. Die Behauptung, daß jüdischen Zeitungen verboten worden ist, irgend etwas über die Flugblätter zu schreiben, entspricht nicht den Tatsachen."

Schopenhauer, der Jude

Von Dr. Rafael Seligmann, Berlin.

Schopenhauer ist neben Nietzsche fast der einzige Philosoph, dessen Verhalten zum Geiste des Judentums einer klar und tief durchdachten Weltanschauung und nicht verschiedenen nebensächlichen Erwägungen und Gedankengängen entspringt, wie wir es so oft bei anderen Denkern beobachten können. Mit seinen letzten Wurzeln steckt das Schopenhauersche System in einer innerlichen, persönlichen Wertschätzung des Lebens und der Welt, und nicht nur in einer äußerlichen Erkenntnis der Natur; daher mußte sich auch die Schopenhauersche Konzeption unwillkürlich mit dem eigentlichen Lebensnerv des Judentums berühren, mit dem Lebensnerv einer Lehre, in deren Vordergrund die ethische und folglich auch die persönliche Seite des Lebens sich befindet. Und eben diese Berührung entzündet in der Seele Schopenhauers einen flammenden und hartnäckigen Protest gegen alles, was zu den Haupttendenzen des Judentums in irgendwelcher Beziehung steht. Überall da, wo er auf dieses zu sprechen kommt, hört man aus seinen Worten einen scharfen und harten Ton verhaltenen Grolles heraus. Ein derartiges Verhalten zum Geiste des Judentums seitens eines derartigen tiefen und ersten philosophischen Genies be-

rührt ganz gewiß nicht sehr angenehm. Sehen wir jedoch ruhigen Gemüts der Schopenhauerschen Gegnerschaft auf ihren innersten Grund, so werden wir sie wenigstens verstehen lernen. Dieser Mensch, der tiefer als alle anderen Denker vor und nach ihm in das Getriebe der Natur hineinschaute und deren ganze Leere entdeckte: dieser Mensch, der sich nicht scheute, das Leben zu entlarven, um dessen wahres Aussehen vor aller Augen zu zeigen, dieser Mensch, der zum ersten Male mit dieser Schärfe erkannte, welche furchtbare Verantwortlichkeit jeder einzelne sowohl auf sich selber, als auf die kommende Generation durch den Umstand ladet, daß er das Faktum des Lebens mit all dessen Gefahren bejaht — diesem selben Menschen passierte es, auf ein ganzes System von Gedanken und Gefühlen zu stoßen, in dessen rechtem Mittelpunkte die Erhaltung des Lebens steht, es passierte ihm, mit einer mächtigen Tendenz einer ganzen Nation zusammenzutreffen, die um keinen Preis auf den Willen zum Sein verzichten möchte. Schopenhauer schien es, daß er allen anderen Systemen und Weltanschauungen vielleicht beikommen könnte, daß es ihm geglückt wäre, die Notwendigkeit des Verzichtleistens auf das Leben allen darzutun, wenn ihm nicht das Judentum im Wege gestanden und das Werk der Erlösung hintertrieben hätte. Kein Wunder, daß er darüber in Wut geriet. Es war dies der Haß des revolutionären Geistes zu der konservativen Seele.

Denn abgesehen davon, daß Schopenhauer durch seinen Begriff des „Willens" die tiefgreifendste Umwälzung in der ganzen psychologischen Wissenschaft seiner Zeit vollbrachte, daß seit dessen Auftreten die Entwickelung der Psychologie eine andere Richtung angenommen hat: ganz abgesehen davon, daß er durch seine psychologischen Untersuchungen den Begriff der Kausalität vertiefte und in ihn neue, fruchtbare Elemente hineintrug — ist doch Schopenhauer vor allen Dingen ein geistiger Revolutionär, und zwar einer der größten geistigen Revolutionäre in der bisherigen Geschichte der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Stellt man diesen Philosophen allen unseren politischen und gesellschaftlichen Revolutionären gegenüber, bei denen die Befreiung der menschlichen Persönlichkeit angeblich die entscheidenste und ausschlaggebende Rolle spielt, so müssen sie doch alle insgesamt in unseren Augen nichts weiter als recht bornierte Philister erscheinen. Denn während Schopenhauer das Banner des Aufstands gegen das Leben selber erhebt, während er bestrebt ist, einen Protest gegen den Despotismus der Natur in bezug auf die menschliche Persönlichkeit zu wecken, bleiben doch alle unsere politischen und sozialen Befreier, die tun, als wollen sie die Ketten der menschlichen Versklavung brechen, ewig ergebene und getreue Diener des Lebens, die in den tiefsten Tiefen ihrer Seele vor dessen despotischer Herrschaft hundewedeln und vor den Gesetzen der Natur katzenbuckeln. Das elementare, grobe Faktum der „Natur" und des „Seins" besitzt in ihren Augen einen bei weitem größeren Wert als die Tatsache der gegen dieses Sein protestierenden menschlichen Persönlichkeit. Die Herrschaft des „Faktums" hat überhaupt der ganzen Persönlichkeit des modernen Menschen

einen Stempel tiefster Versklavung aufgedrückt. Der moderne Mensch besitzt nicht mehr den moralischen Mut ehemaliger Zeiten, den Mut, das Leben von der Seite anzusehen und sich die Frage zu stellen: ob es wirklich wahr ist, daß alles, was besteht und sein Dasein behauptet, eo ipso berechtigt und gut, alles hingegen, was untergeht, schlecht und falsch sein soll? Ob es wahr ist, daß die Natur so groß und mächtig und mein Ich so klein und schwach ist?

Zu solchen Tendenzen der modernen Kultur hat eine ganze Reihe sozial-psychischer und gesellschaftlicher Faktoren beigetragen. Einer der Grundfaktoren dieser Tendenzen lag ganz gewiß in dem mächtigen Aufkommen einer händlerisch gesinnten Menge, die durch die zynische Einschätzung eines jeden Dinges nach rein pekuniären Maßstäben den Ernst und die Würde jeden geistigen Strebens entweihte und den Geist des Marktes in alle Gebiete der kulturellen Tätigkeit und in alle Falten der menschlichen Seele hineintrug. In einem gewissen Grade hat sich auch die moderne Wissenschaft dem Geiste dieser Menge anzubequemen gesucht, indem sie für die letztere die Theorie der „Anpassung“ schuf — jene Philosophie, die in der Anpassungsfähigkeit das Ideal jeden geistigen Strebens erblickt und zu gleicher Zeit die größte Verachtung gegenüber der Selbständigkeit der menschlichen Person zum Ausdruck bringt.

Das Schopenhauersche Denken erscheint uns als einer der entschiedensten Proteste gegen diesen „anpassungsfähigen“ Geist. Wir meinen damit nicht jenes in Paragraphen eingefaßte Denken, das an der Oberfläche des Systems vor den Augen des Lesers ausgebreitet ist, sondern vielmehr jene, dem System zugrunde liegende Stimmung, die, solange sie nicht aufgespürt wird, auch die ganze Bedeutung und der ganze Wert eines geistigen Schaffens nicht richtig eingeschätzt werden kann. Schopenhauer ist als der philosophische Begründer des Pessimismus bekannt und mit diesem Namen verbindet man gemeiniglich die Vorstellung von einer Welt- und Lebensanschauung, die den Nachweis zu liefern sucht, daß die Welt und das Leben im argen liegen. Indessen, wenn wir von der psychischen Wurzel des Schopenhauerschen Denkens reden, so ist es durchaus nicht dieser Pessimismus, den wir dabei im Auge haben, denn wenn man in die dem Schopenhauerschen System zugrunde liegende Stimmung einen etwas tieferen Einblick tut, so wird man sich alsbald der Einsicht nicht erwehren können, daß zwischen diesem System und allen anderen pessimistischen Welt- und Lebensanschauungen und ganz insbesondere dem indischen Pessimismus, eine tiefgreifende und weitgehende Differenz obwaltet — wie wohl Schopenhauer selber in dem letzteren eine geistige Verwandtschaft erblickte. In dem altindischen Pessimismus, in welchem Schopenhauer selber die Wurzeln seiner eigenen Lebensanschauung entdeckt zu haben glaubte, spielt der persönliche Faktor eine ganz unbedeutende und passive Rolle. Wahr ist es allerdings, daß auch das indische Nirvana zum Verzichtleisten auf das Leben auffordert und daß die Schopenhauersche Konzeption zu dem gleichen Ergebnisse führt. Wenn wir also die beiden Weltanschauungen lediglich nach ihren Denk-

resultaten bemessen, d. i. wenn wir sie auf deren äußere Seite hin prüfen wollen, so werden wir auch gestehen müssen, daß sie in einem gewissen Grade zusammentreffen, allein der tiefgreifende Unterschied, von dem wir vorhin sprachen, liegt in der ganzen Art und Weise, wie die beiden Weltanschauungen den Akt des Verzichtleistens empfinden. Es liegt in der ganzen Stimmung, die den Nirvana-Gedanken in sich aufgenommen hat. Dem alt-indischen Pessimismus fehlt absolut der Moment des Protestes, es fehlt ihm jene revolutionäre Kampfesstimmung, die ungeachtet dessen, daß sie das Leben verleugnet und verwirft, zur selben Zeit durch eben diese energische Zurückweisung alle Anzeichen einer kräftigen und intensiven Lebensbejahung an den Tag legt. Die Grundstimmung des indischen Pessimismus ist die der Flucht und nicht die des Ringens und die des Siegens und dies kommt daher, daß der antike Pessimismus sowohl bei den Indern, als bei den Griechen sich der zwischen Intellekt und Willen, Erkenntnis und Tat enthaltenen Kluft nicht deutlich genug bewußt wurde und infolgedessen einem ernsten Konflikte innerhalb der menschlichen Seele keinen Raum zu geben vermochte. Bei Schopenhauer aber, der den tiefen Riß zwischen Verstand und Willen, Intellekt und Instinkt so klar wie nur möglich erkannte, spielt der persönliche Faktor keine passive, sondern eine aktive Rolle. Dadurch, daß Schopenhauer den Verstand gegen den Willen, den Intellekt gegen den Instinkt revolutionierte, dadurch, daß er diesem Intellekte die Augen über alle im blinden Willen enthaltenen Gefahren öffnete und in ihm einen Haß gegenüber dem Sein weckte — dadurch allein trug er einen dramatischen Moment in die ganze Angelegenheit des Verzichtleistens auf das Leben hinein und schuf für den persönlichen Faktor die Möglichkeit, seine Tätigkeit zu entfalten. Dem alt indischen Pessimismus haftete ein gewisser idyllischer Zug an. Im rechten Mittelpunkte der indischen Welt- und Lebensanschauung stand der Begriff des Fatums mit dessen uferloser Gewalt, dem der persönliche Faktor absolut nichts anzuhaben vermochte. Und daher empfahl auch die alt-indische Weltanschauung dem Menschen, sich mit der Tatsache dieses Fatums auszusöhnen und sich jedenfalls mit ihm in keine großen Konflikte einzulassen. Er bemühte sich eifrig, dem Menschen zu zeigen, wie man durch Bezähmung seiner Leidenschaften und alle erdenkliche Einschränkung seines Lebensinstinktes dem Leiden aus dem Wege gehen könne. Eine derartige Anschauung mußte eine Art weicher, wehmütiger und idyllischer Stimmung erzeugen, die eines gewissen dichterischen Reizes nicht entbehrte. Spuren einer idyllischen Stimmung zeigt selbst die griechische Tragödie, von der man doch gewiß meinen könnte, daß sie alle Elemente eines richtigen Dramas in sich enthält. Zwar ist die griechische Tragödie auf den sich zwischen dem Fatum und dem menschlichen Willensfaktor abspielenden Konflikt aufgebaut; aber die ganze Tragik der griechischen Tragödie besteht doch durchaus in der Erkenntnis der menschlichen Ohnmacht und der Nichtigkeit aller Proteste gegenüber dem Fatum. Der griechische Tragiker denkt nicht im geringsten daran, einen Moment des Kampfes in die Beziehungen des Menschen zur blinden Natur

hineinzutragen, er denkt nicht im geringsten daran, mit dem Fatum, der Natur und deren ehernen Gesetzen zu ringen, um sie zu bekämpfen und abzutöten. Und daher geht auch der griechischen Tragödie der echte dramatische Zug ab. Schopenhauer war der erste, der durch das Hineintragen des Kampfmomentes zwischen dem blinden Willen der unbewußten Natur und dem sehenden Willen der selbstbewußten Persönlichkeit dem Leben einen dramatischen Aspekt verlieh. Und damit berühren wir den Punkt, in welchem Schopenhauer unwillkürlich mit dem Geiste des Judentums konvergiert.

Wie bereits erwähnt, war es Schopenhauer selber, der seine pessimistische Weltanschauung aus altindischen Ursprüngen herzuleiten suchte. Dies zeigt, in welchem Grade Schopenhauer selber sich über das Verhältnis seiner Philosophie zu den altindischen Lehren täuschte, und eben dieser Umstand hinderte ihn daran, ein richtiges Verständnis für das Wesen des Judentums zu gewinnen. Er sah nicht, daß die jüdische Weltanschauung eine ganz aparte Stellung unter allen Systemen und Konzeptionen der Antike sowohl in den östlichen als in den westlichen Ländern einnimmt. Er war vollständig blind gegenüber der für die innere Bedeutung seines eigenen Systems so wichtigen, geschichtlichen Tatsache, daß, während das religiöse Denken der gesamten Antike von der äußeren Natur durch und durch beherrscht wird, so daß der religiöse Mensch der antiken Welt absolut nicht begreifen konnte, daß die menschliche Person im Rate der Natur etwas zu sagen hätte — im Judentum zum ersten Male die Vorstellung von einem menschlichen Willen entstand, der eine Welt für sich mit seiner eigenen Gesetzlichkeit bildet und an dem die Gewalt der äußeren Natur ihre Grenze findet. Er konnte oder wollte nicht die geradezu in die Augen springende Tatsache sehen, daß, während die gesamte Antike sowohl im Orient als im Okzident den Primat des blinden Seins lehrte, das mit Gut und Böse absolut nichts zu schaffen hat, das Judentum den Primat des ethischen Faktors lehrte, den Primat eines Faktors, der im Grunde seines Wesens den Einspruch der menschlichen Person gegen das blinde Walten der äußeren Natur darstellt. In der Entwicklung der jüdischen Kulturgeschichte spielt dieser Einspruch beinahe die entscheidendste Rolle und dessen Gedanke offenbart sich in seiner vollen Macht in all jenen Epochen, in denen echte jüdische Kultur blühte und ein richtiges Leben führte. Was ist aber dieser Einspruch der menschlichen Person, wenn nicht das Faktum des Willens, jener Macht der menschlichen Seele, die auf ihre eigene Verantwortung hin über Gut und Böse entscheidet, ungeachtet dessen in den Augen der Natur alle Tatsachen gleich gut und gleich böse, weil gleich natürlich sind. Daher sehen wir auch, daß unter allen religiösen Anschauungen der antiken Welt — und alle Anschauungen der Antike tragen einen mehr oder weniger religiösen Charakter — das Judentum zum ersten Male eine scharfe Grenzlinie zwischen dem blinden Instinkt und dem sehenden Willen zieht — eine Grenzlinie, die zu den wesentlichen Grundlagen des Schopenhauerschen Systems gehört. Der für die Anschauungen der Antike charakteristische Primat des blinden

Seins gibt sich in allen Formen des modernen Materialismus und Positivismus stark zu erkennen — im Darwinismus mit seiner Anpassungstheorie, im Marxismus mit seinem allmächtigen ökonomischen Faktor und im Nietzcheanertum mit seinem Kniebeugen vor der Tatsache der nackten Macht. Aus ihnen allen spricht der Instinkt eines versklavten Geistes, der Instinkt einer mit dem Strome gehenden Menge, die an der Selbständigkeit der menschlichen Person Verrat übt. Die Früchte derartiger Anschauungen zeigen sich fast auf allen Gebieten des praktischen Lebens unserer Tage. Nie trat der Philister so ungeniert und so frech wie in unseren Tagen auf, nie hat der nationale Antagonismus solche häßlichen Formen angenommen, nie zeigte sich die internationale Politik so zynisch und gemein.

Schopenhauers Philosophie gibt dem Geiste eine ganz andere Richtung: nicht die menschliche Person ist es, die dem Faktum des Seins unterstellt wird, sondern im Gegenteil, das Faktum des Seins hat sich vor dem menschlichen Denken zu verantworten. Dies ist der springende Punkt, auf den wir die Aufmerksamkeit des Lesers besonders lenken möchten. Der Schopenhauersche Pessimismus geht uns hier nicht im geringsten an. Ob sich das Leben lohnt oder nicht — dies ist eine Frage, mit der wir uns hier gar nicht befassen und über die wir uns mit Schopenhauer gar nicht auseinandersetzen möchten. Was uns hier interessiert, das ist seine ganze Stellungnahme zum Faktum des Lebens, eine Stellungnahme, in der sich eine große moralische Macht offenbart. Es ist dies die Macht der menschlichen Person, die mit der blinden Herrschaft der äußeren Natur nicht paktieren will. Uns interessiert hier besonders die ganze Problemaufstellung, auf die das Schopenhauersche System aufgebaut ist: *Ob die nackte Tatsache der Erhaltung, des Bestehens, des Seins die oberste Instanz bildet und die Person von nur nebensächlicher, untergeordneter Bedeutung ist, deren ganze Aufgabe in der Anpassung an dieses Sein bestehen soll, oder umgekehrt, die Person bildet die höchste Instanz, vor der das Faktum des Lebens, des Seins Rechenschaft ablegen muß.* Die Antwort Schopenhauers ist bekannt: das Leben ist schlecht und daher muß es zugrunde gehen, und daraus folgt mit Notwendigkeit, daß unserem Philosophen zufolge das Leben jede Daseinsberechtigung einbüßt, sobald der persönliche Faktor gegen es revoltiert. Ob das Leben gut oder schlecht ist — dies ist eine Sache für sich und macht hier gar keinen Unterschied, die Hauptsache bleibt, daß Schopenhauer die Person und deren Urteil *über* die nackte Tatsache des Seins, der Erhaltung, des Bestehens, des Lebens als solchen erhebt. Und in diesem Erheben des persönlichen Faktors über die Tatsache des Seins, des Lebens als solchen, besteht das ganze Wesen der Moral. Denn wollen wir uns doch keinen Täuschungen hingeben: Wem das Faktum der Existenz als das höchste Kriterium im menschlichen Leben gilt, wer die Erhaltung des Daseins höher als alle Proteste und Reaktionen des menschlichen Geistes wertet, wer der Ansicht huldigt, daß alles das,

was sich in seinem „Dasein erhält“, auch immer und überall im Rechte ist — der muß logischerweise zu der letzten Schlußfolgerung gelangen und sagen, daß der ganzen Frage von Gut und Böse gar keine Bedeutung beizumessen ist. Denn das Böse existiert und erhält sich in seinem Dasein mit derselben Zähigkeit wie das Gute, und wenn dem so ist, so sind sie doch einander vollständig gleich. Wer es aber gewohnt ist, den moralischen Faktor mit in Anschlag zu bringen, der wird die Person und deren Forderungen höher als die Tatsache der Erhaltung bewerten. Und umgekehrt: wem die persönlichen Forderungen über alles gehen, der ist eo ipso eine moralisch veranlagte Natur, wenn auch es sehr gut möglich ist, daß ihm dies nicht zum Bewußtsein kommt.

Es ist dies der Standpunkt Schopenhauers, der vom Judentum in dessen reinster Form vorbehaltlos geteilt wird. Die reinste Form des Judentums wird ganz gewiß durch den Prophetismus repräsentiert und die Propheten haben die Daseinsberechtigung der Welt vom moralischen Faktor abhängig gemacht. Weil Schopenhauer selber nicht merkte, welch starker persönlicher Ton durch seinen Pessimismus geht, so hat er auch das Wesen der Moral nicht richtig gedeutet. Das moralische Verhalten gegenüber dem Leben soll nach Schopenhauer in den Gefühlen des Mitleids bestehen, und dadurch eben ist unser Philosoph auf Abwege geraten. Gewiß — das moralische Verhalten hat an den Mitleidsgefühlen einen starken Rückhalt, aber Moral ist doch etwas mehr als Mitleid. Mitleid ist eine passive Eigenschaft der menschlichen Seele und entbehrt ganz jener Zähigkeit, jener Selbständigkeit, jenes heiligen Zornes, jenes ewigen Hasses gegen das Böse, die die aktive Natur der Moral konstituieren und ihr die Kraft zum Auftreten gegen das Böse in der Welt verleihen. Der Mitleidsmensch besitzt nicht die Macht, um jeden Preis auf dem Seinigen zu bestehen, denn allzu leicht streckt er die Waffen vor den bösen Gewalten des Lebens, allzu leicht läßt er sich zu allen Verkehrtheiten überreden, und er gibt sich schon zufrieden, wenn er wenigstens d a s nicht mit eigenen Augen mit anzusehen braucht, was ihn innerlich abstößt. Und daher sehen wir auch, daß der Mitleidsmensch sehr oft mit dem Bösen sich abfindet, wenn er sich auch darüber im stillen grämen mag. Nein, Moral ist nicht Mitleid, sondern Protest, und zwar ein sehr hartnäckiger und unversöhnlicher Protest gegen die Macht des Bösen. Einen derartigen Protest beobachten wir bei den Propheten. Schopenhauer wollte oder konnte es nicht sehen, — und trotz alledem steht doch der Antisemit Schopenhauer dem wahren Wesen des Judentums viel näher als beispielsweise der jüdische Denker Spinoza, in dessen Ethik kein Tropfen echten jüdischen Geistes anzutreffen ist und der sich eher in einer gewissen Verwandtschaft mit dem Hellenentum befindet.

Jüdische Volkskunde im Lichte der neuesten Forschung

von Dr. J. Scheftelowitz, Cöln

Zu den vielen neuen wissenschaftlichen Zweigen, die das 19. Jahrhundert hervorbrachte, zählen die Ethnologie oder Völkerkunde und die Volkskunde. Erstere gibt uns Kenntnis von der Lebensweise, der Religion, dem Kulte und den Riten der Naturvölker fremder Erdteile. Gleichzeitig gewährt sie durch Vergleichung der Vorstellungen der verschiedensten Naturvölker untereinander einen Einblick in die Naturreligion und in die Denkweise der Primitiven, deren Nachwirkungen sich noch in sämtlichen Kulturreligionen aufdecken lassen. Etwa zu gleicher Zeit wie die Ethnologie erstand die Hilfswissenschaft der Volkskunde. Während sich jene mit den primitiven Völkern befaßt, beschäftigt sich die Volkskunde mit den Sitten und Bräuchen eines Kulturvolkes. Ihre wissenschaftliche Aufgabe besteht darin, die unteren Strömungen kultureller Entwicklung eines solchen Volkes bloßzulegen und aus ihnen die älteren religiösen Ideen, die Reste der Naturreligion, die ehemalige Weltanschauung und den Charakter des Volkes zu erschließen. Ethnologie und Volkskunde gehören zu den wichtigsten Quellen der vergleichenden Religionswissenschaft. Anfänglich waren diese beiden Wissenschaften unter dem Namen „Völkerpsychologie" vereinigt, deren Begründer bekanntlich Steinthal und Lazarus waren.

Material zur jüdischen Volkskunde ist in den letzten Jahrzehnten reichlich zusammengetragen worden, allein der Wert und die Wichtigkeit der jüdischen Volkskunde für die Geschichte der jüdischen Religion ist bisher kaum behandelt worden. Um sie dereinst möglichst erschöpfend darzustellen, sammle ich schon seit langem Material. Die Bedeutung einzelner jüdischer Sitten und Bräuche vor Augen zu führen, sei der Zweck meiner jetzigen Ausführungen. Ebenso wie bei allen anderen Kulturvölkern längst überwundene religiöse Vorstellungen noch jahrtausendelang unter den ungebildeten Volksschichten, besonders unter der Landbevölkerung fortwuchern und von der offiziellen Religion als Aberglaube bezeichnet wird, ist dieses auch im Judentum der Fall. Unter Aberglauben verstehen wir ein Hineinragen heidnischer, primitiver Anschauungen in die rein monotheistische Weltanschauung. Aus heidnischer Zeit stammender Aberglaube findet sich noch heute bei allen Kulturvölkern, wenn er sich zwar teilweise nur noch in erstarrten Sitten und Bräuchen erhalten hat, deren ursprünglicher Sinn im Laufe der Jahrhunderte verloren gegangen ist. Alles Unheil, Krankheit und Tod rühren nach dem heidnischen Glauben von Dämonen her, die man aber durch magische Handlungen beeinflussen und abwehren kann. Diese Auffassung hat die offizielle jüdische Religion bekämpft, da sie gegen das Grunddogma des Judentums verstößt, daß von Gott nicht nur das Gute, sondern auch alles Schlimme herkommt. Daher wird der Glaube an Omina und Zauberei, die der Annahme eines absolut gerechten und allmächtigen Weltenlenkers zuwiderläuft, als Abfall von Gott angesehen. Solange das Judentum mitten in der heidnischen

Umwelt genötigt war, die monotheistischen Lehren unter seinen Anhängern zu festigen und sie vor dem Eindringen heidnischer Elemente sorgsam zu behüten, hatte es solche Bräuche, die irgendwie das Aufkommen heidnischer Vorstellungen begünstigen konnte, nicht geduldet. So war es deshalb den Juden verboten, Kränze auf das Grab zu legen, weil die Römer die Grabmäler und die Manen der Abgeschiedenen mit Kränzen verehrten (Plinius N. H. XXI. 3). Den Juden war es strengstens untersagt, eine Figur zu besitzen oder herzustellen, nicht einmal das Bildnis seiner Eltern oder nächsten Verwandten, weil damals die heidnischen Völker Ahnenbilder göttlich verehrten und so der Jude dazu kommen konnte, gegen das zweite Gebot zu handeln [1]). Die sittlich religiöse Weltanschauung des offiziellen Judentums, die den Aberglauben überwunden, soll durch folgende Erzählung des griechischen Schriftstellers Hekataios beleuchtet werden. Unter dem Heere Alexanders d. Gr. befand sich — wie er berichtet — ein Jude, namens Mosollam, der als der beste Bogenschütze galt. Als das Heer auf einem Kriegszuge marschierte und ein Wahrsager, der den bedeutungsvollen Flug der Vögel beobachtete, alles stillstehen hieß, fragte der Jude, weshalb man denn plötzlich raste. Der Wahrsager machte ihn nun auf einen bestimmten Vogel aufmerksam und erklärte ihm, wenn dieser sitzen bleibe, wo er sich jetzt befinde, sei es auch für sie ratsam, nicht weiterzuziehen; wenn er aber sich erhebe und vorwärts oder rückwärts fliege, müßten sie dementsprechend weiterziehen oder umkehren. Ohne ein Wort zu sagen, spannte der Jude den Bogen und schoß den Vogel tot. Hierüber wurden der Wahrsager und viele andere ganz aufgebracht, er aber entgegnete: „Was seid ihr doch für törichte Menschen, daß ihr euch mit diesem Unglücksvogel einlaßt! Wie könnte er, der nicht einmal voraussah, was seiner eigenen Rettung diente, uns einen vernünftigen Rat in betreff unsers Marsches geben? Denn wäre er imstande gewesen, die Zukunft vorher zu wissen, so hätte er sich wohl nicht an diesem Ort niedergelassen aus Furcht, der Jude Mosollam könnte ihn mit seinem Pfeilschuß töten" [2]).

Von diesem reinen Gottesglauben war hauptsächlich die geistig hochstehende Oberschicht des jüdischen Volkes ganz durchdrungen. An Bräuchen, deren heidnischer Charakter längst in Vergessenheit geraten war, nahmen die Gesetzeslehrer keinen Anstoß. Genau so sind bei den heutigen Kulturvölkern noch manche uralte Sitten in Mode, die eigentlich nichts anderes sind als Überbleibsel aus der prähistorischen Periode der Primitiven. Ich will dieses durch einige Beispiele beleuchten. Wir pflegen uns, um uns an etwas Dringendes zu erinnern, einen Knoten ins Taschentuch oder an der Uhrkette zu machen. Der Brauch des Knotens als Erinnerungsmittel wird bereits vor 2000 Jahren in jüdischen Quellen erwähnt. Er geht aber auf die primitive Anschauung zurück, daß man durch einen magischen Knoten nicht nur Personen, sondern auch einen Gedanken fesseln kann, so daß er dem Gedächtnis nicht entschwinden könne. Die heutige Sitte schreibt vor,

---

[1]) Josephus Contra Ap. II 6, Josef Trani, Seelot u- Tesubot Meherit IIc 35.
[2]) Josephus Contra Ap. I 22.

daß die Leidtragenden beim Begräbnis schwarz gekleidet seien. Dieses war bereits bei den alten Römern und den Israeliten vor mehr als 2000 Jahren üblich. Die Völkerkunde belehrt uns nun, daß der Primitive sich bei Todesfällen Körper und Gesicht schwärzte oder mit Asche bestreute. Hierdurch wollte er sich entstellen, um einerseits von dem Totengeiste, der die überlebenden Verwandten heimsucht, nicht erkannt zu werden, andererseits um dessen Mitleid zu erregen. Dieser ursprüngliche Sinn war aber den Israeliten bereits in alttestamentlicher Zeit verloren gegangen, sie sahen in der dunklen Farbe nur noch das Sinnbild des Trübsals im Gegensatz zu der lichten, hellen Farbe, die sie als das Symbol der Freude betrachteten. Vor etwa 2000 Jahren war es bei den Juden üblich, Myrthenzweige auf den Sarg des Toten zu legen. Es wurde sogar an den Festtagen erlaubt, zu diesem Zwecke Myrthenzweige abzuschneiden (Bèzã 6a). Dieses geschah angeblich zur Ehrung des Toten. Der ursprüngliche Sinn dieses Brauches lebte aber noch bei den Griechen und Römern fort, welche die Leiche mit Myrthen bekränzten und auch auf Myrthenzweige legten, weil bei ihnen die Myrthe wegen ihres scharfen Geruches als ein Abwehrmittel gegen die Dämonen galt.[3])

Uns allen ist die altdeutsche Sitte bekannt, dem Niesenden „prosit" oder „zur Gesundheit" zuzurufen. Niemand von uns weiß dafür den Grund anzugeben. Auskunft hierüber gibt uns der Glaube der Primitiven, gemäß welchem das Niesen auf dämonische Einflüsse zurückgeführt wird. So herrscht bei den Indianern, Polynesiern, Negern, den alten Indern, Griechen und Römern die Vorstellung, daß beim Niesen ein Krankheitsdämon im Begriff sei, durch die Nase in den Körper zu fliegen. Der Grieche und Römer suchte daher durch Unheil abwehrende Zurufe die schlimme Ursache des Niesens unschädlich zu machen, wie „Zeus errette dich", „bleib leben" oder „bleibe gesund". Der Isländer ruft dem Niesenden zu: „Gott helfe dir". Auch im alten Judentum war dieser Aberglaube vorhanden. Dem Niesenden wünschte man „Gesundheit". Die ältesten Schriftgelehrten bezeichneten jedoch diese Sitte als heidnisch. Erst als die ursprüngliche Bedeutung dieses Zurufes in Vergessenheit geraten war, gestattete man ihn.

Einzelne religiöse Pflichten, die mit einer Peinlichkeit von den gesetzestreuen Juden geübt werden, erscheinen im Lichte der Volkskunde eigentlich nur als ursprünglich harmlose Sitten, oder auch als magische Handlungen, die im Laufe der Jahrhunderte geheiligt wurden, da sie scheinbar zur Förderung eines religiösen Gebotes beitragen. Es ist bekannt, daß eine orthodoxe Ehefrau ihr Kopfhaar stets verhüllt haben muß und zu diesem Zwecke eine Perücke trägt. Sie darf nicht mehr mit losem Haare gehen. Die Lübecker Frauenchewra nimmt nur solche Ehefrauen als Mitglieder an, die dieses religiöse Gebot erfüllen. Dieses scheinbare Religionsgesetz entpuppt sich als eine alte Sitte, die im Altertum bei den verschiedensten Völkern üblich war, so bei den Römern, Germanen, alten

[3]) **Fehrle**, Kultische Keuschheit p. 240f; **Plinius** XXXV 160. **Kropatschek**, De amul. 1907, 54, 65.

Indern und in der Neuzeit noch bei den Esten, Hereros, Indianern und den Südsee-Insulanern. Durch diese besondere Kopftracht der Ehefrau sollte sie sich äußerlich von den Mädchen unterscheiden, welche das Haar stets lose und unverhüllt trugen. Ein Hochzeitsbrauch, der sich bis auf den heutigen Tag in der Judenheit erhalten hat, ist das Beschütten des Brautpaares mit Getreidekörnern. Die Juden des deutschen Mittelalters nannten es das „Manen". Auch bei den germanischen Völkern ist dieser Brauch heimisch. Gemäß den Zeitungsberichten hat der deutsche Kronprinz seine bräutliche Schwester mit Reiskörnern bestreut. Diese Sitte, das Brautpaar mit Getreidekörnern oder Reis zu bestreuen, die sich bei allen Kulturvölkern und bei vielen Primitiven findet, gründet sich auf die imitative Magie, die von dem Prinzip ausgeht, daß Ähnliches auch Ähnliches zu erzeugen vermag. Die fruchtbaren Körner sollen die Fruchtbarkeit, den Kinderreichtum erwirken. Auf Grund einer ähnlichen Anschauung lehrt R. Bar Kappārā im Talmud: „Man möge eine Frau am fünften Tage in der Woche ehelichen, da Gott an diesem Tage bei der Weltschöpfung die Fische mit den Worten segnete: „Seid fruchtbar und mehret euch". Daher wurde in alten Zeiten dem Brautpaar am Hochzeitstage eine Fischmahlzeit dargereicht. Kinderreichtum in der Ehe zu fördern, gilt als eine religiöse Pflicht. Aus diesem Grunde wurden solche uralten, aus primitiver Zeit stammenden Volksbräuche, die den Kindersegen bezwecken sollten, von den Rabbinern geduldet, ja sogar begünstigt und anerkannt.

Es gibt gewisse primitive Anschauungen, in denen die gesamte Menschheit bis vor etwa 100 Jahren befangen war und mit denen erst das wissenschaftliche Zeitalter des letzten Jahrhunderts endgültig aufgeräumt hat. Ich erwähne nur den Glauben an böse Geister, Hexen und Zauberer. Auch das Judentum teilte diese Vorstellungen. Davon haben sich nur wenige Geistesgrößen wie Maimonides frei machen können. Da nun gemäß der früher allgemein verbreiteten Anschauung ein Zauberer, wenn er der abgeschnittenen Fingernägel einer Person habhaft wird, diese Person wirksam zu behexen vermag, so pflegten die Juden genau so wie die anderen Völker seit den ältesten Zeiten die Fingernägel, die sie sich abschnitten, zu verbrennen oder sorgfältig zu vergraben.

Urisraelitische Anschauungen und Bräuche aus heidnischer Vorzeit fristeten noch lange ihr Dasein bei der israelitischen Landbevölkerung, die mit dem Reste der heidnischen Urbevölkerung am längsten in Berührung stand und fast durchweg der Tora unkundig war. Die primitive Anschauung, die sich bis in die Neuzeit bei allen Völkern erhalten hat, daß nämlich vor allem der Kranke, die Wöchnerin, das Kind und das Brautpaar von Dämonen bedroht sind, kennt auch die jüdische Volkskunde. Zum Schutze gegen die Dämonen legten die verschiedensten Völker unter das Bett oder in das Bett solcher von Dämonen gefährdeten Personen ein spitzes Eisen, Messer oder Schwert als Amulette. Der Bräutigam trug am Hochzeitstage eines dieser Gegenstände. Dem Kinde, das schon laufen konnte, band man ein Amulett um. Alle diese Abwehrmittel waren auch bei den ungebildeten

Massen der Juden üblich, aber von den ältesten Gesetzeslehrern verboten. Sie untersagten den Gebrauch des Eisens als Amulett, ebenso die Benutzung des Wassers zu Dämonen abwehrenden Zwecken. Die primitive Glaubensvorstellung von der apotropäischen Wirkung des Wassers spielt besonders in der altchristlichen Auffassung von der Taufe eine Rolle, gemäß welcher das neugeborene Kind durch die Taufe vor den Dämonen gerettet ist. Der Kampf der alten Gesetzeslehrer gegen den Aberglauben der ungebildeten Volksschicht, des sogenannten Amhaarez,, zu einer Zeit, wo die ganze heidnische Umwelt ihn als lautere Wahrheit, als ein wichtiges Stück Religion betrachtete und gewissenhaft hegte und pflegte, war zum größten Teile vergeblich. Sämtliche Völker bedienten sich ehemals der Amulette als Vorbeugungsmittel gegen Krankheiten. Die Gesetzeslehrer duldeten anfänglich nur eine beschränkte Anzahl Amulette, und zwar solche, deren heilsame Wirkung von den Ärzten allgemein anerkannt wurde, wie eine knotenartige Schnur, die um ein Kind gebunden wurde. Noch heutzutage hängt der rheinische und süddeutsche Jude einem Kinde eine Kameia an, die gewöhnlich aus drei Münzen und einem kleinen Säckchen besteht, worin etwas Salz und Matze oder Brot sind. Dagegen haben die ältesten Gesetzeslehrer das rote Schnuramulett sowie das Tragen eines Fuchszahnes als Talisman verboten. Letztere zwei Amulette sind noch heute bei den verschiedensten Völkern im Gebrauch. So bindet der Brandenburger in der Berliner Gegend seinem Kinde einen Fuchszahn um den Hals.

Ein Aberglaube, der sich noch heute bei den Völkern der fünf Erdteile nachweisen läßt, ist die uralte Auffassung, daß gewisse Menschen mit ihrem Blicke Unheil stiften können. Dieser Glaube an den sogenannten „bösen Blick", der durch bloßes Anblicken und Bewundern von Personen Schaden zufügen könne, findet sich auch bei den Juden unter dem Namen „Ajin hora". Allgemein bekannt sind die gegen den „bösen Blick" angewandten Abwehrmittel wie „unberufen", „unbeschrien, dreimal unter dem Tisch geklopft" oder das Ausspeien. Auf die Furcht vor dem „bösen Blick" geht auch der Ursprung des seit den ältesten Zeiten bei den verschiedensten Völkern üblichen Brauches zurück, die Braut am Hochzeitstage zu verschleiern. Der Schleier soll sie vor Behexung schützen. Netzartige Schleier gelten bei den primitiven Völkern als vorzügliche Abwehrmittel gegen böse Geister, weshalb besonders Kranke und kleine Kinder damit versehen worden sind. Im Talmud gilt die Verschleierung der jungfräulichen Braut bereits als erstarrter Brauch.

(Schluß folgt).

Glossen

Von Heinrich Margulies, Krakau

Lyrische Romantik. „Wir müssen die palästinensischen Verhältnisse so gestalten, daß die Lockungen, die den Habgierigen, den Herrschsüchtigen und den Streber hinführen, bei uns geringer sind als wo anders." Wäre Ludwig Strauß („Der Jude", Heft 12, II. Jahrg.) nicht ein Lyriker, so

würde er einfacher gesagt haben: In Palästina darf der Zinsfuß nie über 3% hinausgehen. Und selbst dann bliebe noch die Frage: warum 3, warum nicht 1%? Warum nicht überhaupt kein Zinssatz? Unsittlichkeit und Habgier lassen sich doch wohl schwerlich prozentual abstufen!

Aber das Unglück bei uns ist, daß man auch aus Zahlenfragen romantische Gedichte macht — — —

* * *

Der Mut zum Kloster. Im gleichen Gedicht findet sich der Satz: „Wir müssen die Sünden der europäisch-amerikanischen Umwelt hinter uns lassen, wenn wir nach Palästina gehen." Warum erst dann? Warum nicht, „die Leere des Geistes und des Herzens" schon jetzt, schon hier abstreifen? Warum, wie Kaplun-Kogan richtig sagte, sittliche Postulate abhängig machen von Zeit und Raum? Als im Christentum jene wesensgleiche Stimmung aufkam, die die Welt verlästerte als eine Fülle von „Habsucht, Trieb nach Geld, nach konkretem oder geistigem falschen Besitz, Herrschsucht, Strebertum, Karrieresucht —" da schuf es sich die Klöster, hinter deren Mauern sich alle, die solche sittliche Postulate aufstellten, zu deren Verwirklichung auch wahrhaft vereinten. Dort nahmen sie, ohne Zins, nur was sie brauchten, um „frei und redlich zu leben" und führten fern von der ökonomischen Welt ein Leben nach ihren Prinzipien der Sittlichkeit. Sie warteten nicht und beharrten nicht solange in der sündigen Umwelt, bis man ihnen ein Palästina nach ihren Wünschen präsentierte. Sie setzten sich stolz und entsagungsvoll in rauhen Gegensatz zur Umwelt, schieden sich, schlossen sich ab, traten heraus: das war ehrlich und konsequent. Warum warten?

Aber es gehört Mut zum Kloster — vor allem: es gehört die Überwindung des Literatentums dazu — — —

* * *

Ekstatische Konfessionen. „Leib — — zerwühlt — — hundert eiserne Schienenstränge — — Heiligkeit — — Grüfte — — blendende Bogenlampen — — übelriechender Qualm — — ragende Schlote — — schneeweiße Straßen — — schwarze Wolken — — Klingeln, Rasseln, Sausen — — Aufblitzen — — künstliche Lichtgarben — — Geheul der Sirenen — — wilde Erwerbshast — — Kneipen — — tierische Lust — — dunkler Strom — — Gekreisch — — Fiebertaumel — — —"

„Stimme des Werdens — — Vergehens — — Schweigen der Sterne — — Zittern der Gewässer — — Antlitz Gottes — — —" („Der Jude", Heft 12, II. Jahrg.)

Kinodrama?. Dadaismus?

Nein, nur die „Ekstatischen Konfessionen" einer Jüngeren. Einer Journalistin, die plötzlich die Kultur palästinensischer Unkultur entdeckt. Einer Journalistin, die das gelobte Land im Geiste schon verseucht sieht durch verruchte, sündhafte, barbarische Einflüsse Europas, wie: Eisenbahnen, Wasserleitung, Kanalisation, Licht und Kammerjäger. Einer Journalistin, die ebenfalls ihre sittlichen Postulate abhängig macht von Zeit und Raum, und bei den „Papierfetzen, die mit schreienden Imperativen an alle kläglichen Bedürfnisse physischer Existenz erinnern," wohl zu unterscheiden weiß zwischen denen, die als Reklameplakate drüben prangen und jenen, die hier als Feuilletons an die Tageszeitungen gehen. Einer Journalistin, die von hier aus, von Berlin, London oder Paris aus schreibt:

„Wenn ich dein gedenke, Jerusalem, und mir vorstelle, du könntest werden wie irgendeine andere Großstadt, wie Paris, London oder Berlin — dann faßt mich Grauen".

Ja, da faßt mich Grauen — — —

Umschau

Jüdische Chronik

Januar 1918

Deutschland. Anfang Januar wurde in Berlin das Arbeiterfürsorgeamt der jüdischen Organisationen Deutschlands begründet und das Sekretariat für ostjüdische Arbeiter bei der Generalkommission der Gewerkschaften Deutschlands errichtet. (Über die Zusammensetzung und Aufgaben der neuen Organisation siehe N. J. M. No. 7 vom 10. Januar 1918.)

Türkei. Seine Hoheit, der Großwesir Talaat Pascha äußerte sich in einer Unterredung mit dem Vertreter der „Vossischen Zeitung" wohlwollend über den Zionismus: er erkannte die Loyalität der Zionisten an und sagte zu, daß alle berechtigten Wünsche der Juden in Palästina ihre Erfüllung finden werden.

Rußland. Bei den Wahlen zu der Petersburger Gemeinde sind von den 70 Gemeindevertretern gewählt: 35 Zionisten, 1 Poale-Zionist, 8 Bündisten, 2 vereinigte Sozialisten, 9 Orthodoxe, 8 Volksparteiler, 5 Volksgruppe, 2 Unparteiische.

Deutschland. Am 5. Januar empfing der stellvertretende Staatssekretär des Auswärtigen Amtes, Freiherr von dem Bussche-Haddenhausen, die Herren Prof. Dr. Warburg und Dr. Hantke vom Zionistischen Aktionskomitee und die Herren Prof. Dr. Oppenheimer, Dr. Friedemann und Prof. Dr. Sobernheim vom „Komitee für den Osten" und hat ihnen die Erklärung der Reichsregierung über die Ostjudenfrage und über den Zionismus abgegeben. (Näheres darüber siehe die N. J. M. Nr. 7 vom 10. Januar 1918.)

Polen. Bei den Wahlen zu der jüdischen Gemeinde in Tomaschow siegte die Liste der national-orthodoxen Komitees.

Deutschland. Der Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens wählte zu Vorsitzenden Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs, Justizrat Dorn und Bankier Ernst Wallach.

Deutschland. In Berlin wurde eine „Zentralwohlfahrtsstelle der Juden für Deutschland" gegründet, mit der Aufgabe, die jüdische Wohlfahrtspflege zu zentralisieren und einheitlich auszugestalten, damit sie den modernen sozialen Anforderungen entspricht.

Rußland. Die Zunahme der Pogrombewegung in Rußland. In Krementschuk, Stolin (Gouv. Minsk) Slobodka, Tarnowzi, Talny und in den Städtchen Podoliens: Miakowki, Petschanki, Kaminka und Tschetschelnik fanden Pogrome statt.

Griechenland. Wie der Oberrabbiner von Saloniki mitteilt, ist die Not der dortigen Juden sehr groß. Von 73448 Juden in Saloniki wohnen 2134 Familien in Baracken, 685 Familien in Ställen oder unter freiem Himmel. 10000 Familien sind vollständig ruiniert.

Deutschland. Der konservative Zentralverein für die Interessen der jüdischen Gemeinde zu Berlin hat bei der Repräsentanz der jüdischen Gemeinde den Antrag auf Einführung des Verhältniswahlsystems gestellt.

Ukraina. Die Rada nahm ein Gesetz an, in welchem die nationale und personale Autonomie festgesetzt wurde.

Amerika. In einer Sitzung des Distribution Committee wurde festgestellt, daß für den 10-Millionen-Dollar-Fonds, der im Laufe des Jahres 1917 aufgebracht werden sollte, bis zum 15. September 1917 $5^1/_4$ Millionen Dollar gesammelt wurden. Während der drei Jahre seiner Tätigkeit überwies das Komitee 8 821 000 Dollar. Von diesen wurden 3 000 000 Dollar nach Polen und Litauen, 2 600 000 nach Rußland, 1 600 000 nach Galizien, 1 000 000 nach Palästina und der Rest nach anderen Ländern gesandt.

Deutschland. In Frankfurt a. M. fand am 30. Januar die erste Tagung der „Orthodoxen Organisationen im Gebiet der Mittelmächte"

statt. Tagesordnung: 1. Gruppenrechte der Juden im Osten. 2. Palästinafrage. 3. Religiöse Forderungen im Staatsleben. 4. Bürgerliche Gleichberechtigung. 5. Form und Methode der Vertretung. Die Bildung eines Vollzugsausschusses der jüdisch-orthodoxen Organisationen im Gebiete der Mittelmächte wurde beschlossen.

England. Der zweite Vorsitzende des Engeren Aktionskomitees der Zionistischen Organisation, Dr. E. W. Tschlenow, ist am 31. Januar in London gestorben.

Februar 1918

Deutschland. Am 5. Februar feierte der Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens sein 25jähriges Jubiläum. Die Zahl der Mitglieder des Vereins, einschließlich der korporativen Mitglieder, beträgt 200 000.

Österreich. Lemberg. Verbreitung judenfeindlicher Flugschriften mit Pogromaufforderungen.

Deutschland. Mitte Februar wurde die „Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands zur Wahrung der Rechte der Juden des Ostens“ (Viod) in Berlin gegründet. (Näheres darüber siehe die N. J. M. Nr. 11 vom 10. März 1918.)

England. Zum englischen Botschafter in den Vereinigten Staaten wurde der Jude Viscount Reading (Sir Rufus Isaacs) ernannt.

Polen. Vertreter aller jüdischen Organisationen Warschaus protestierten gegen die Ernennung des berüchtigten Antisemiten Dr. Ilski zum Direktor der Ernährungsabteilung des Warschauer Magistrats.

Österreich. In Lemberg fanden bei den Poale-Zionisten Hausuntersuchungen statt; einige Personen wurden verhaftet.

Frankreich. Die französische Regierung erließ eine Erklärung zugunsten des Zionismus.

Deutschland. Der Verband der Deutschen Juden richtete an das preußische Abgeordnetenhaus eine Eingabe, in der beantragt wurde, daß die Berufung von Vertretern des Judentums in das preußische Herrenhaus gesetzlich gesichert werde. Im Laufe der Kommissionsberatung erklärte der Minister des Innern, daß die Regierung beabsichtige, durch Berufung aus königlichem Vertrauen für eine Vertretung des Judentums Sorge zu tragen. Ein Repräsentationsrecht hielt er nicht für durchführbar.

Deutschland. Am 17. Februar fand in Berlin die konstituierende Sitzung der Genossenschaft „Jüdische Gartenstadt“ statt.

Holland. Am 17. Februar fand in Amsterdam eine Kongreß-Demonstration der Juden Hollands statt, um die jüdischen Forderungen zum Friedenskongreß zu verkünden. Ehrenvorsitzender: Jacobus Kann, Haag.

März 1918

Deutschland. Am 5. März fand in Berlin die erste Sitzung der Verständigungsgemeinschaft der jüdischen Jugendorganisationen Deutschlands statt, an der Vertreter der liberalen, orthodoxen, neutralen und national-jüdischen Richtung teilnahmen. Die Verständigungsgemeinschaft kam nicht zustande.

Palästina. Aus London wird berichtet, daß in Petach-Pikwah eine Beratung der Vertreter einiger jüdischer Kolonien im okkupierten Teil Palästinas stattfand. Es wurde beschlossen, sämtliche Kolonien und Farmen der okkupierten Teile Palästinas aufzufordern, je zwei Delegierte zu einer Konferenz nach Jaffa zu entsenden.

Deutschland. Der Deutsch-Israelitische Gemeindebund hat beschlossen, die seit fast einem Jahrzehnt liegen gebliebenen Arbeiten für die Vorbereitung eines Gesetzentwurfes über den Zusammenschluß der jüdischen Gemeinden in Preußen wieder aufzunehmen und hat bei dem Verbande der Deutschen Juden angefragt, ob er sich an dieser Arbeit wie früher beteiligen wolle. Der große Ausschuß des Verbandes hat beschlossen, an diesen Arbeiten sich wieder zu beteiligen.

Deutschland. Am 15. März wurde der Vorstand der Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands vom

Reichskanzler Grafen Dr. v. Hertling in der Angelegenheit der Regelung der rumänischen Judenfrage empfangen. Herr Reichskanzler erklärte, daß die Kaiserliche Regierung an einer befriedigenden Regelung der rumänischen Judenfrage Interesse nehme und sie bereits zum Gegenstand von Besprechungen im Rahmen der in Bukarest stattfindenden Friedensverhandlungen gemacht habe.

Bulgarien. Ministerpräsident Radoslawow gab eine Erklärung zugunsten der rumänischen Juden ab.

Österreich. Am 15. März empfing der Herr Ministerpräsident Dr. v. Seidler in Anwesenheit des Herrn Ministers des Innern Grafen v. Toggenburg die Vertreter der national-organisierten Judenschaft Österreichs, die dem Herrn Ministerpräsidenten eine ausführliche Denkschrift mit den national-jüdischen Forderungen überreichten.

Rußland. Die Einberufung des jüdischen Kongresses in Rußland ist verschoben worden. Unter Zugrundelegung der Wahlergebnisse zum Kongreß wurde ein jüdischer Nationalrat gebildet.

Österreich. Die antisemitische Hetze in Galizien hat zu einer Reihe von Progromen geführt. Es liegen Nachrichten über judenfeindliche Ausschreitungen in Prysztok, Lotsca, Mjelec, Dynow, Lemberg, Rzeczow, Krakau, Stryzow, Bochnia, Stryi, Przemysl, Kromsnik. In Stryi ist von den Poale-Zion ein Selbstschutz organisiert, der die Juden mit Erfolg beschützte.

Rußland. Bei dem bolschewistischen Kommissariat für nationale Angelegenheiten wurde ein Kommissar für jüdische Angelegenheiten, Herr Dimendstein, ernannt.

Deutschland. Die Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands und das Aktionskomitee der Zionistischen Organisation wurden bei der Regierung wegen der Rechte der rumänischen Juden vorstellig.

Rußland. Meldungen über die Judenpogrome in einer Reihe von russischen Städten. In Gluchow wurden 111 Juden, in Nowgorod-Sewersk 63 Juden getötet.

Bessarabien. Amtlicher (rumänischer) Judenpogrom in Jedinzi. Elf Personen verhaftet und geprügelt. Drei von ihnen erschossen. Die Hälfte einer Deputation an den Kommandanten ebenfalls erschossen.

April 1918

Polen. Nach einer Verordnung der Okkupationsbehörden begannen im April 1918 Wahlvorbereitungen zu den jüdischen Gemeinden in Polen. Der Wahltermin soll erst später festgestellt werden.

Deutschland. Am 4. April starb in Berlin nach kurzer Krankheit Hermann Cohen im Alter von 76 Jahren.

Rußland. In Turkestan fanden fürchterliche Pogrome statt. In Kokand wurden 300 Juden getötet und Tausende ausgeplündert.

Palästina. Eine jüdische Kommission aus London bereiste Palästina.

Polen. Am 9. April fanden in Warschau die Wahlen zum Staatsrat statt. In Warschau wurden Ing. Weißblatt (Zionist) und Dr. Prilutzki (Volkspartei) gewählt. In Lodz wurde Dr. Rosenblatt (Zionist) gewählt.

Österreich. Ein großer Pogrom in Krakau, ein Jude totgeschlagen. Judenfeindliche Ausschreitungen in Alt-Sandec.

Österreich. Am 27. und 28. April fand in Wien eine Delegierten-Konferenz der Westösterreichischen Zionisten statt.

Deutschland. Am 29. April fand in Berlin die Generalversammlung des Hilfsvereins der Deutschen Juden statt.

Mai 1918

Österreich. In Galizien hören die judenfeindlichen Ausschreitungen nicht auf. Judenpogrom in Narol.

Rumänien. Der Bukarester Friedensvertrag wurde am 2. Mai veröffentlicht. Art. XXVII und XXVIII behandeln die Judenfrage. (Näheres darüber siehe die N. J. M. No. 18 vom 25. Juni 1918.)

Deutschland. Am 9. Mai fand in Berlin die erweiterte Vorstandssitzung des Verbandes der jüdischen Jugendvereine statt.

Deutschland. In Berlin wurde ein „Deutsches Komitee für Förderung der Jüdischen Palästina-Siedlung Pro Palästina“ gebildet. Dem Komitee gehört eine Reihe von hervorragenden Politikern und Schriftstellern an.

Rußland. Im Gouvernement Minsk haben polnische Legionäre in den kleineren Orten furchtbare Pogrome veranstaltet.

Ukraina. In einer großen Anzahl von Städten und Städtchen fanden Judenpogrome statt (u. a. in Gogolew, Sawraw, Ladyzschin, Gubnik, Stepaschki).

Österreich. Fortdauer der Pogrombewegung in Galizien. Pogrome in Wieliczka, Klasko und Dobcziza.

Deutschland. Im Abgeordnetenhaus hielt der Abgeordnete Heins eine große antisemitische Rede; die Abgeordneten Kanzow und Cassel antworteten unter Zugrundelegung von viel Material.

Deutschland. Abgeordnetenhaus. In der Frage der Vertretung der Juden im Herrenhause erklärte der Minister des Innern Dr. Drews auf eine Anfrage des Herrn Abgeordneten Cassel hin: „Die Regierung ist grundsätzlich einverstanden, daß Vertreter des Judentums unter Berücksichtigung der beiden unter den Juden vorhandenen Richtungen in das Herrenhaus berufen werden.“

Österreich. Dr. Zwi Perez Chajes wurde zum Oberrabbiner von Wien gewählt.

Österreich. In Wien fand am 18. und 19. Mai 1918 der erste Jüdische Jugendtag statt. Es wurde die Gründung des Verbandes der jüdischen Jugend Österreichs beschlossen.

Rumänien. Judenpogrom in Fossani.

Italien. Italienische Regierung erließ am 21. Mai 1918 eine Erklärung zugunsten des Zionismus.

Juni 1918

Palästina. Major Norman Bentwich, Führer der englisch-ägyptischen Zionisten, ist zum Generalprokuror und Appellationsrichter in dem von England okkupierten Teile Palätinas ernannt worden.

Ukraina. Anfang Juni hielt in Kiew unter Vorsitz des Herrn H. Slatopolski der Jüdische Nationalrat eine Sitzung ab, in der die Frage des jüdischen Ministeriums besprochen wurde. — Beim Hetman Skoropadsky wurde eine jüdische Deputation vorstellig, um der neuen Regierung den Gruß der Judenheit zu überbringen und deren Schutz vor Judenhetzen und Pogromen zu erbitten. — Bei den Wahlen zu der jüdischen Gemeinde in Odessa wurden 101 Kandidaten gewählt, darunter: Zionisten 35, Bund 16, Orthodoxe 18, Poale-Zionisten 11.

Deutschland. Am 16. Juni fand in Berlin eine Vertretersitzung der national-jüdischen Jugendorganisationen statt. Es wurde beschlossen, im Oktober einen Jugendtag zu veranstalten.

England. Der Minister Balfour gab in einem Schreiben an Herrn N. Sokolow eine Erklärung zu zugunsten der rumänischen Juden ab.

Österreich. Bei der Volkszählung in Lemberg verbat die österreichische Regierung erneuert die Erwähnung der jiddischen Sprache.

Schweden. Die Leitung der sozialdemokratischen Partei Schwedens erließ am 20. Juni eine Kundgebung, in der gegen die „schweren von dem polnischen Antisemitismus inszenierten Pogrome in Galizien“ protestiert wird. Gegen die Annexion Beßarabiens wird ebenfalls Einspruch erhoben. Die Parteileitung schließt sich den Forderungen hinsichtlich der zukünftigen Stellung des jüdischen Volkes, die vom holländisch-skandinavischen Komitee in seinem Manifest vom 10. Oktober 1917 aufgestellt worden sind, an.

Deutschland. Oberrabiner Prof. Dr. Werner, München, ist plötzlich in München am 21. Juni gestorben.

Deutschland. Hauptausschuß des Reichstags. Der Artikel 28 des rumänischen Friedensvertrages, betreffend die Gleichberechti-

gung der Juden, wurde am 25. Juni nach kurzer Debatte angenommen. Ministerialdirektor Dr. Kriege versicherte, daß der Berliner Vertrag durch die neuen Bestimmungen zur Ausführung gelangen werde. Die Abgeordneten Scheidemann (Soz.), Gothein (Fortschr. Vp.), Cohn (U. Soz.), Noske (Soz.) und Erzberger (Zentr.) bezweifelten dies; das neue Gesetz werde nur einem Bruchteil der rumänischen Juden die Gleichberechtignng bringen.

Polen. In der Sitzung des Staatsrats vom 26. Juni gaben jüdische Vertreter ihre Erklärungen ab: Prilutzki: „Die durch mich vertretene Volkspartei steht auf dem Boden der polnischen Staatlichkeit, strebt ein unabhängiges Polen an, das mit allen Bedingungen ausgestattet ist, die zu einer normalen, freien, wirtschaftlichen, kulturellen, sozialen und politischen Entwicklung erforderlich sind. Auf dem Boden dieses Polens fordern wir für das jüdische Volk als für eine nationale Minderheit eine wirkliche menschliche und bürgerliche Gleichberechtigung sowie eine personal-nationale Autonomie.“ Eiger (Jüd. Assimilant): „Wir wünschen, zwischen der christlichen und jüdischen Bevölkerung in Polen mögen Grundsätze eines einträchtigen harmonischen Zusammenlebens und einer gemeinsamen Mitarbeit zum Wohl des Vaterlandes herrschen.“ Pfeffer (Orthodox): „Es wird unser Grundsatz sein, mit der ganzen polnischen Volksgemeinschaft Hand in Hand zu gehen, würdige und nützliche Bürger des Landes zu sein. Wir vertrauen unerschütterlich darauf, daß der polnische Staat . . , auch den Juden Gleichberechtigung und religiöse Toleranz sichern wird.“

1.—10. Juli 1918

Deutschland. Am 6. Juli empfing Exz. v. Falkenhausen die Herren Dr. Ad. Friedemann und Prof. Dr. M. Sobernheim vom „Komitee für den Osten“ und gab ihnen eine Erklärung über die Judenfrage in Litauen ab. (Siehe die N. J. M. Nr. 19 vom 10. Juli 1918.)

Deutschland. Die Herren Abgg. Noske und Cohen-Reuß richteten am 7. Juli an den Herrn Reichskanzler eine kleine Anfrage über die Pogrome in Polen.

Amerika. Die größte jüdische Tageszeitung New Yorks, der „Vorwärts“, wurde wegen des Verdachtes „unpatriotischen Interesses für Deutschland“ mit dem Ausschluß vom Postbetrieb durch die amerikanische Regierung bedroht. Der „Vorwärts“ verpflichtete sich, um dieser Maßregel zu entgehen, in Zukunft keinerlei Aussprache über den Krieg zu gestatten.

Ukraina. Tagung des ersten demokratischen Lehrer-Kongresses in Kiew. Zusammensetzung: 36 Bündisten, 26 vereinigte Sozialisten, 10 Poale-Zionisten, 2 Volksparteiler und 14 Parteilose. Wichtigste Resolutionen: 1. Die Unterrichtssprache für alle Lehrfächer der jüdischen Volksschulen ist jüdisch. 2. Die Landessprache wird so weit gelernt, wie es zum Gebrauch im täglichen Verkehr notwendig ist. 3. Hebräisch wird in den höheren Klassen gelehrt. 4. Konfessionelle (religiöse) Erziehung darf in der Schule keinen Platz einnehmen.

Literaturblatt

Der Born Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen gesammelt von M. J. bin Gorion. II. Band: Vom rechten Weg. (Leipzig, Insel-Verlag.) Preis geb. Mk. 6,—.

Dem ersten Bande seiner jüdischen Märchen, den Erzählungen „Von Liebe und Treue“, der trotz der Kriegszeit — oder wegen der Kriegszeit? — viel gelesen wurde und bereits vergriffen ist, hat der unermüdliche Sammler eine zweite Reihe folgen lassen, „Vom rechten Wege“ genannt. Die Art seines Zusammenstellens zerstreuter Volksdichtungen hat sich, wie er selbst hervorhebt, in diesem Bande ein wenig (jedoch nicht durchgängig) verändert. Bildete in der ersten Sammlung das Thema den Grundton, so besteht hier die Einheitlichkeit in der Form und dem Charakter der Legenden und Geschichten. Bin Gorion stellt

sich in diesen Sammlungen eine doppelte Aufgabe; er begnügt sich nicht mit dem an sich schon dankenswerten Unternehmen, altes Märchengut aus verschüttetem Borne frisch wieder quellen zu lassen, sondern er strebt danach, die Fäden zu suchen, die sich durch die einzelnen Geschichten ziehen und verlorengegangene Zusammenhänge wieder herauszufinden. Gleichzeitig will er dem Genießenden Blumen und dem Forschenden Früchte darreichen. Diese Doppelheit der Ziele hat manche Zwiespältigkeit im Gefolge. So dankenswert und lehrreich die Zusammenstellung der verschiedenen Fassungen eines und desselben Märchens mit ihren bezeichnenden Abweichungen auch ist; vielleicht würde es sich doch für die künftigen Bände empfehlen, nur eine Fassung in den Text, die übrigen dagegen in den Anhang aufzunehmen. Denn dem Märchen nimmt es übel, wenn es allzu rasch und offenkundig als Forschungsobjekt unter die Lupe genommen wird.

Und da ist das Märchen in seinem guten Recht. Denn diese neue Welt, in die es uns führt, lockt und strahlt in einem eigenen hellen Lichte, daß man die Laterne des Forschers unwillig beiseite stößt. Da tanzen die Hexen im verlassenen Gemäuer, Asmodai der Fürst der Teufel plagt die Königstochter mit schwerer Krankheit; über Hexen und Teufel und böse Menschen aber herrscht der Weise: das ist der Held des jüdischen Märchens. Bald heißt er Rabbi Mair, bald Jochanan ben Sakkai, bald nur „der Weise“ oder „der Fromme“; mit besonderer Vorliebe aber wählt sich das Märchen einen der Propheten zum Helden — den Propheten Elia. Warum nicht Mose? warum nicht Jesajah? Das ist ein rätselhafter, vielleicht bedeutungsvoller Vorgang. Von Elia weiß uns die Bibel keine einzige Rede zu überliefern — nur Taten: das Ölkrüglein der Witwe füllt er, den Sohn der Samariterin erweckt er zum Leben. Ward der Wundermann darum wohl zum Helden des wunderfrohen Märchens? Es würde sich verlohnen, die Gestalt des Elia einmal im Zusammenhange nachzuzeichnen; wie er ja auch in den feierlichsten und geheimnisvoll umschleierten Augenblicken des religiösen Volkslebens erscheint: am Sederabend, da der gefüllte Becher seiner harrt, allwöchentlich nach der Habdalah zur Zeit, da die Sabbatseele Abschied nimmt . . . Elijahü Ha-Tischbi . . . Freilich, nicht völlig konnte sein Bild in diesen Märchen zum Ausdruck kommen; verzichten mußte der Sammler auf die Elia-Sagen des Talmud, der Babbalah. Vielleicht hat Bin Gorion sich diese reizvolle Aufgabe für spätere Tage zurückgelegt.

Zunächst erbittet der unbescheidene Leser von ihm ein anderes: eine Auswahl aus diesen überreichen Märchenbüchern, geeignet, „das jüdische Märchenbuch“ zu werden, das unsern Kindern trotz aller Sizzurim — noch immer fehlt. Für einen andern Kreis seiner Darbietungen hat Bin Gorion diese Aufgabe bereits in Angriff genommen; in planvoller Auswahl aus den Sagen der Juden liegen zwei Bändchen „Die ersten Menschen und Tiere“ und „Abraham, Isaak und Jakob“ vor. Möge den Märchen ein gleiches Schicksal werden!

Bath-Hillel.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang 25. Juli 10. 25. August 1918 Heft 20 22

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Sonderheft: Die jüdische Frau

Die Religiosität und die jüdische Frau

Von Dr. Nathan Birnbaum, Wien.

Wenn man über die Religiosität und die jüdische Frau sprechen will, so muß natürlich vor allem klar sein, was unter Religiosität verstanden sein soll. Und da möchte ich denn feststellen, daß ich auf dem Standpunkte unbedingter Verbindlichkeit des jüdischen Religionsgesetzes stehe und daß mir dieses und religiöse Gesinnung, religiöse Form und religiöser Inhalt, Religion als Gesamtheitstatsache und als individueller Vorgang nicht als Gegensatzpaare, sondern als je zwei notwendige Funktionen eines großen religiösen Einheitsgeschehens erscheinen. Wohl zweifle ich nicht, daß es sehr vereinzelte Einzelne geben kann, die imstande sind, sich vom Gesetz, von der Form, von der Gesamtheitstatsache loszusagen und sich doch eine Art religiöser Gesinnung, einen gewissen religiösen Inhalt, ein persönliches religiöses Gefühl zu bewahren. Aber ich bin ebenso sicher, daß diese Einzelne nur möglich geworden sind, weil sie, aus der mehrtausendjährigen, gotterrichteten Schule des jüdischen Glaubenslebens hervorgegangen, durch dieses für das religiöse Empfinden in geradezu mustergültiger Weise vorgezüchtet sind, und daß, wenn nun s i e Schule machen sollten, in Zukunft auch solche Einzelne, wie sie, geschweige gar Massen mit formbefreiter Religiosität, unmöglich werden müßten. Ich kann daher auch in ihrem sich Zurückziehen auf das Individuell-Religiöse keinen Vorrang, sondern nichts anderes sehen, als Selbstgefälligkeit, die mit dem Gotte für alle nicht vorlieb nimmt, als Zuchtsprengung aus Unzulänglichkeit des schauenden und denkenden Begreifens. Ich kann mich auch nicht entschließen, zu glauben, daß Israel nicht dazu da ist, um in gottgewollter Gesetzeseinsamkeit dem Weltensabbat entgegenzuziehen, sondern nur, um die Staffage für religiöse Ich-

Eitelkeiten abzugeben. Und ich kann die Blicke nicht wenden von den schon eingetretenen traurigen Folgen der Sünde am heiligen „Werk" (kostbares Lehnwort das!), von der tagtäglichen Erfahrung des letzten Jahrhunderts, die ich mir durch schöne und billige Redensarten nicht verfälschen lasse. Ich kann mich darüber nicht hinwegtäuschen, was offen für jedermann sichtbar ist, daß, wer damit anfängt, diese oder jene religiöse Übung nicht mehr so ernst zu nehmen, entweder noch selbst oder in seinen Kindern oder Enkeln mit vollkommener Gottblindheit endet.

Für mich kann also die Frage nach der Bedeutung der jüdischen Frau für die Religiosität nur die Frage bedeuten, ob die jüdische Frau mehr dahin neigt, wo man bestrebt ist, den wunderbaren Dom des Judentums, in dem jedes Steinchen für das Ganze und für den Geist, der in diesem Ganzen thront, unersetzlich ist, zu erhalten und zu festigen, oder dahin, wo man Stein um Stein löst, Säule auf Säule stürzt und dem Ende zuarbeitet, da der Dom in Schutt liegt und aus diesem der Geist, die Erkenntnis und Anbetung Gottes fliehen; ob sie mit einem Worte mehr bauen oder niederreißen hilft.

Da scheint es mir nun vor allem, als ob sich die Religiosität der jüdischen Frau nicht zu allen Zeiten gleich bewährt hätte. Hinsichtlich des biblischen Altertums wird man überhaupt nicht so leicht ein Urteil wagen dürfen. Die heilige Schrift bietet wohl keinen Anhaltspunkt dafür. Nur die Propheten — deren Zornlava übrigens von unseren heutigen Wickelkindern religiösen „Erlebens" wie irgendwelche erstbeste „werk"feindliche Redeflut behandeln wird — eröffnen einigermaßen unerfreuliche Ausblicke. Jedenfalls sind die Damen, die z. B. Jesajas beschreibt, sicherlich nicht jene züchtigen, tüchtigen und gottesfürchtigen Frauen gewesen, wie wir sie in späteren Zeiten auf dem Boden des jüdischen Gesetzes erwachsen sehen. Auch für das nachbiblische Altertum bleiben wir im unklaren. Daß die Frauen in der hellenistischen Bewegung eine Rolle gespielt haben, ist kaum zu bezweifeln. Aber selbst wenn man diese für noch so groß annimmt, als zureichende Grundlage einer Urteilsbildung kann sie nicht dienen. Man müßte erst Genaueres darüber wissen, wie sich die Volksmasse in ihrer weiblichen Hälfte zur hellenistischen Irreligiosität und zur jüdischen Religiosität verhalten hat. Und das weiß man eben nicht. Erst im rabbinischen Zeitalter und von da ab herunter bis knapp vor Beginn der neuesten Zeit wird mit wachsender Gleichmäßigkeit ein jüdischer Frauentypus sichtbar, über dessen religiöse Artung kein Zweifel sein kann. Namentlich in den letzten Jahrhunderten vor der Emanzipation tritt uns die jüdische Frau als eine der Hauptstützen der Religiosität entgegen. Indem sie in stiller Tapferkeit, in liebevoller Pflichterfüllung, mit jener Sorge für die Einzelheit, die das Kennzeichen von Gewissen, Charakter und Kultur ist, ihr Haus nach Gottes Gebot aufbaut, baut sie zugleich am Hause des Herrn mit, verleiht sie erst den Bet- und Lehrhäusern der Männer Bestand, sichert sie erst jene Atmosphäre übsamer Innigkeit, ohne die es kein Volk in Demut und Anbetung vor Gott gibt.

Nun zeigt sich aber in den neueren Zeitläuften dieses erfreuliche Bild völlig geändert. Ich denke dabei weniger an jene jüdischen Frauen, die sich anno dazumal in den literarischen Salons und heute in den literarischen Cafés, nach männlichem Vorbilde, zur Irreligiosität angeblich durchgedacht und durchentwickelt haben. Nicht auf diese vom Volke Abgelösten kommt es an, sondern auf die große Menge jüdischer Frauen und Mädchen, die — ferne aller eigenen oder adoptierten Geistestätigkeit, wenn auch zum Teil unter Verwendung und im Schatten der Aufklärungsphrase — sich allmählich die ursprünglich-religiöse Freude am religiösen Brauch, den volkhaften Sinn für die Wahrheit des Symbols und im besonderen noch den Gemütszusammenhang mit dem innersten Leben des jüdischen Volkes abgewöhnt haben und abgewöhnen. Während man für das Tüftelspiel jener mit Unglauben und Willkürglauben nur ein Achselzucken haben darf, ist die in diesen sich offenbarende Schwindsucht gelebter Religion eine Tatsache, die man nicht genug ernst nehmen kann.

Für den Westen läßt sich ja der Anteil dieser besonderen Tatsache an dem allgemeinen Niederbruch, den hier die jüdische Religiosität erlitt, aus unmittelbarer Anschauung nicht mehr feststellen. Das Zerstörungswerk ist hier so gut gelungen, daß wohl hie und da noch etwas zu zerstören, in der Hauptsache aber nur ein weites Leichenfeld der „Jüdischkeit" übrig geblieben ist, das über Unterschiede in den Verantwortlichkeiten nichts mehr aussagt. Man ist auf mühselige Prüfung der noch vorhandenen kärglichen Lebensreste und sonst auf Erinnerungen und Überlieferungen angewiesen. Außerdem wird man wohl aus den entsprechenden Vorgängen in der jüdischen Gegenwart des Ostens, die man ja unmittelbar beobachten kann, Schlüsse ziehen dürfen. Denn so sehr ich mich immer und immer wieder dagegen sträube, aus dem Verfall des Westjudentums die Notwendigkeit und Bestimmtheit ostjüdischen Verfalls zu folgern, so wenig kann ich mich der Einsicht verschließen, daß wir aus der Art, wie sich heutzutage auch in der Ostjudenheit gewisse Verfallserscheinungen geltend machen, ziemlich genau die Art kennen lernen, wie seinerzeit das Westjudentum abwärts glitt. Oder anders ausgedrückt: Ich leugne ja nur, daß die Ostjuden in Zukunft das gleiche Schicksal erwartet wie die Westjuden, nicht aber, daß sie in der Gegenwart manche Anläufe nehmen, die ihnen, wären alle übrigen Bedingungen gleich, dasselbe Schicksal bereiten müßten.

Auch der Osten hat seine jüdischen Irreligiösen aus Intellektualismus, und es kann für denjenigen, der die dortigen Verhältnisse genau kennt, keinem Zweifel unterliegen, daß der Prozentsatz der Frauen unter ihnen ein weit größerer ist als im Westen. Doch auch für den Osten, ja für diesen besonders, kommen die mannigfachen Verkünderinnen moderner Welt- und Lebensweisheiten gegenüber denjenigen Frauen nicht in Betracht, die sich in mehr oder weniger langsamen Schritten „frei" machen, ohne von der Freigeisterei als Lehre etwas zu wissen, oder davon mehr als einen dunklen Stimmungsniederschlag zu kennen. Erst, was wir bei diesen sehen, gibt uns eine Vor-

stelung von der Größe des Anteils, den die Schwindsucht jüdischer Religiosität bei den Frauen innerhalb des jüdisch-religiösen Niederganges im Osten (und im allgemeinen) hat.

Man nehme eine beliebige ostjüdische Familie aus der Arbeiterklasse, dem Handwerkerstande, dem handeltreibenden Kleinbürgertum und Mittelstand und erst recht aus der Großbourgeoisie, und beobachte sie auf die Lockerung hin, die religiöse Übung und damit unfehlbar auch religiöse Innerlichkeit bei ihr erfahren haben, so wird man zunächst finden, daß es fast keine gibt, bei der eine solche Lockerung nicht irgendwie und irgendwo schon eingetreten ist, und dann, daß sie regelmäßig von der Frau ausging. Der Krieg mit seinen ungeheuerlichen Schüttelungen, Erschütterungen und Verschüttungen hat ja diesen Tatbestand noch unterstrichen, aber er trat auch schon vor dem Kriege deutlich hervor: Wo dem Manne die völlige Unversehrtheit des religiösen Lebens noch lange Selbstverständlichkeit und inniges Bedürfnis ist, da hat die Frau schon längst eine Bresche darein geschlagen. Wo der Mann noch einige sinnende Zurückhaltung zeigt, da ist die Frau über derlei Schwäche schon längst hinausgewachsen. Und wo's die Frau noch nicht ist, da ist's die Tochter oder Schwiegertochter; sie legen den Jünglingen das Gebot ihrer Seichtheit auf, bringen sie ihren Männern bei, unterweisen darin ihre Kinder. Und bringt eine Generation nicht den ganzen Mut auf, so ist jede weitere um so kühner. Und schmuggelt eine, so wird jede weitere um so offener und dreister. Die Breschen werden immer breiter, immer zahlreicher, der Wall des Glaubens wird immer siebartiger, immer brüchiger, immer bröckliger.

Damit soll aber die jüdische Frau nur als vorzugsweise Verführerin in den Einzelfällen, als Durchführerin des Abfalls gekennzeichnet sein, nicht aber etwa die intellektuelle Urheberschaft im großen ihr zugeschrieben werden. Es fällt mir nicht ein, als besondere den Nichtjüdinnen nicht eignende Uninnerlichkeit zu werten, was weiter nichts ist als normale Steigerung oder besser Veralltäglichung, die, der weiblichen Art entsprechend, gewisse Sünden der Zeit, der Schichte, der Umgebung, des Mannes, des jüdischen Mannes in der jüdischen Frau erfahren. Mögen dies jene jüdischen Männer versuchen, die für ihre persönliche Orientierung nach der Seite der Nichtjüdin hin, also für ihre eigene Instinktverirrung, deren Opfer, die Jüdin, büßen lassen. Ich halte mich nach wie vor an die Worte, die ich in einer Bemerkung über die Auslassungen eines solchen Mannes vor mehreren Jahren in der „Freistatt" niederschrieb: „Was wollt Ihr von den jüdischen Mädchen? Was kerbt Ihr in der Hauptsache allgemeine Gebrechen und Degenerationserscheinungen der westlichen intelligentisierten Judenheit, des Bürgertums, der europäischen Zivilisation und des Weibes gerade diesen armen Geschöpfen an?" Und ich erinnere daran, daß, als der jüdische Mann noch nach der Richtung des Glaubens wies, die jüdische Frau ihre steigernde oder veralltäglichende Weibeswirksamkeit ebenfalls nach der Richtung des Glaubens entwickelte. So wenig ich daraus für die damalige jüdische Frau ein besonderes Verdienst ableite, ebensowenig kann ich der heutigen eine besondere Schuld daran beimessen,

wenn nun ihr weibliches Wesen dem Schaden dienen muß. Ich bin vielmehr überzeugt, daß die Schuld auf das ganze Volk zurückgeht, das — seiner Größe und Würde, seiner Auserwähltheit vergessend — an die freie Phrase sich wegwirft, und daher, sofern der Mann als das Urheber-Element anerkannt wird, das die geistigen Wege sucht und einschlägt, sucht und ändert, auf den Mann selbst, auf den jüdischen Mann. Hätte er nicht versagt, hätte er nicht anfänglich selbst den Keim der Irreligiosität in das Gemüt der jüdischen Frau gepflanzt, sie wäre niemals dazu gekommen, ihn mit so viel Früchten aus diesem Keim von Sünde zu Sünde zu verleiten.

Von demslben Gesichtspunkt aus betrachte ich auch die Heilungsfrage, soweit man in solchen Dingen von Heilung sprechen kann. Gewiß darf — in Ansehung der besonderen Tragweite weiblicher Irreligiosität — kein Versuch unterlassen bleiben, von dem man sich unmittelbare Wirkungen auf die Frau dahin verspricht, daß sich ihr Herz wieder Gott und seiner Lehre, Israel und den göttlichen Geboten, die sein Volksleben regeln, erschließe. Aber — abgesehen davon, daß ja doch auch schon das Anstellen solcher Versuche den Willen der jüdischen Allgemeinheit, den Entschluß des jüdischen Mannes voraussetzt — Hauptsache bleibt doch die Tat in Ansehung des Ganzen, eine Erfassung des Problems an der Wurzel, an dem Ausgangspunkte der Sünde.

Wenn man mir nun aber etwa sagt, daß dieser Ausgangspunkt durch die heutigen politischen, sozialen und ökonomischen Verhältnisse und durch den „heutigen Stand der Wissenschaft“ gegeben, daß also die Religiosität, die ich meine und die ich als die einzige, echteste, kräftigste und innigste für jeden jüdischen Menschen empfinde, nicht mehr möglich sei, so bestreite ich dies ganz entschieden, so verlange ich einen mutigen, praktischen Vorstoß gegen diese Anschauung, so fordere ich die Sammlung und Mobilisierung der im jüdischen Volke, namentlich in der Ostjudenheit, Gott sei Dank noch immer sehr starken Geister des Widerstandes gegen die vermeintliche Über- ja Allmacht der Welt. Und ich bin sicher: Wenn es nur zahlreiche jüdische Männer geben wird, die es verstehen werden, sich gegenüber den Dingen der Welt und dem Geiste der Zeiten nicht mehr auf unnütze Verneinung zu beschränken, sondern sie mit starker Hand dem Gebote des ewigen Gottes dienstbar zu machen, dann wird ohnehin auch die Irreligiosität so vieler, vieler jüdischer Frauen ihr Ende nehmen, dann werden sie mit ihrer ganzen mächtigen, fruchtbaren Zähigkeit wieder auf der Seite stehen, die sie nie hätten verlassen sollen.

Wer die jüdische Frau begreifen will, muß zu allererst die biblischen Frauengestalten in ihrer Ganzheit richtig verstehen. „Das Buch Ruth“ ist in einer hübschen Ausgabe der Inselbücherei erschienen, desgleichen das „Buch Judith“. Das übrige — und vor allem alles, was von der Esther handelt — lese man in der Bibel selbst — —. Von der jüdischen Frau des 17. Jahrhunderts berichten wundervoll die klassischen „Denkwürdigkeiten der Glückel von Hammeln“, die der Jüdische Verlag in Berlin herausgegeben hat.

Rahels geistiges Wesen

Von Margarete Susman.

Nach dem Evangelium zwar sind sie Feinde um Euretwillen; aber nach der Wahl sind sie Geliebte um der Väter willen.
(Römer 11. 28).

Ein schönes Schicksal hatte ich nicht; aber gottgeliebt war ich doch; es war immer Feiertag in mir. (Rahel).

Wenn der Genius der für die Menschheit wie für seine Nation gleichermaßen repräsentative Mensch ist, wenn er uns so in seiner Person den Ariadnefaden durch das Labyrinth der sonst überall chaotisch vermengten menschlichen wie völkischen Eigenschaften liefert, so trifft dies für Rahel in seltener Klarheit zu. Niemals trug ein geistiges Antlitz reiner menschliche Züge als das Rahels, und niemals zugleich war in einer modernen Gestalt der schwermütig leuchtende jüdische Typus klarer und wahrhaftiger ausgeprägt. Mehr noch: Rahels Geschichte in ihren wesentlichen Zügen schreiben, heißt: die des jüdischen Volkes selbst schreiben. Die Menschengeschichte, wie sie als Wechselwirkung von Verhängnis und Seele in besonderer Form in diesem Volke sich offenbart hat. Dieser Schicksalsweg ist beide Male der gleiche: Feindschaft, Haß, Unverstehen der Menschen, die das Leben bis an die Grenzen seiner Erhaltungsmöglichkeit trieben — und aus dieser innersten Bedrängnis emporsteigend die rein und selig brennende Flamme eines geistigen Lebens, das dem verzehrten Stoff in nichts mehr ähnlich ist. Irgendwo freilich bleibt immer das Wundmal, die Verletzung des Jakobskampfes auch im strömendsten Segen zurück; aber in den edelsten und reinsten Gestalten, zu denen auch Rahel gehört, nur als Erkennungszeichen des lebendig ausgefochtenen Kampfes mit der in Gott gewandelten dunklen Macht. Dies Zeichen trägt jeder große jüdische Geist und jede große jüdische Lehre als Wundmal und Kranz zugleich. So gebar die ägyptische Verzweiflung Moses, so der Zerfall Israels die Propheten; so stieg aus der Verstümmelung und Schmach der östlichen Ghettowelt der Chassidismus, die reine Inbrunst im Geiste, aus der des Westens die brennende Wahrheitskraft Spinozas empor; am finstersten Dunkel irdischen Daseins entzündete sich der Traum von der Schechina, der wandernden, suchenden, heimverlangenden Gottesglorie; aus den ungeheuren Leiden und tiefen Verschuldungen des jüdischen Volkes gebar sich der alles Leben übergreifende messianische Welterlösungstraum und die weltüberwindende Tat des für Gott sterbenden Christus. So endlich stieg allem zuvor aus der Nacht und Vielfalt, der dunklen Verwirrung des Erdenlebens überhaupt als die offenbar gewordene religiöse Kraft des jüdischen Geistes der Eine gesetzgebende Gott.

Nirgends in der Geschichte der Welt hat sich der Geist in so erdgelöster Reinheit aus solcher Nacht entbunden, und wenn wir dem Ursprung dieses Gesamtschicksals, dieser immer wiederkehrenden Erscheinung nachspüren, so treffen wir überall auf dieselbe einfache Quelle,

denselben überall und immer wieder gewaltsam zurückgedämmten und um so reißender sich seinen Weg suchenden Strom: die lebendige Kraft zur Wahrheit. Die Kraft zur Wahrheit aber ist im Grunde die zentral menschliche überhaupt — und wenn wir sie für das jüdische Wesen in besonderem Maße in Anspruch nehmen, so bedeutet dies nichts anderes, als daß hier das zentral Menschliche selbst ohne Umrankung und Schmuck mit größerer Gewalt und Tiefe ausgeprägt ist. Und zwar ist dies durch Anlage wie durch Schicksal gleichmäßig bedingt. Das jüdische Wesen besitzt eine vitale Kraft ohnegleichen; ein schwächerer Strom wäre unter solchem Andrang längst versiegt; wo nun diese ganze gesammelte Lebenskraft, von allen Seiten her auf das Innerste des Menschentums zusammengepreßt, sich auf das Eine richtet, reine Intensität wird, da entstehen jene gewaltigen Gestalten, Schicksale und Offenbarungen, jene ganz reingewordenen Seelen, in denen kein Volk der Erde mit reicheren Kräften und Möglichkeiten dem jüdischen gleichkommen kann. Die Kraft zur Wahrheit, durch inneren Ruf allem Menschlichen gegeben, wird hier, durch gewaltigeren Druck getrieben, durch äußere Schicksale vertieft, zur brennenden Ausschließlichkeit.

Nicht umsonst steht Abrahams Opfer, seine fraglose, rasende Bereitschaft für den Einen Gott am Eingang der jüdischen Geschichte, und wir verstehen an diesem, warum wir Geliebte sein sollen um der Väter willen. Aber auch der tiefere Grund dafür, daß die Juden Feinde sein mußten um der Heiden willen, wird hier schon sichtbar. Buntere, losere, glücklichere Völker können dies Fremdwesen auf Erden schwer verstehen, das an sich das verkehrslose, formfremde ist: sie mußten auf alle Weise versuchen, es sich gleich zu machen, und da dies nicht gelingen konnte, es unter sich herabzudrücken. Dies freilich gelang nur zu leicht; rein durch sein größeres moralisches Gewicht sinkt der Jude in jeder Abweichung vom Guten sofort tiefer, rein durch seine ursprüngliche Fremdheit im Irdischen verwickelt er sich darin sofort hoffnungsloser und häßlicher, und selbst durch seinen feiner organisierten, biegsamen Geist, der, auf das Rechte gerichtet, der tiefste Rätselerrater, auf das Unrechte gerichtet, der würdeloseste Pfadmacher werden kann, ist er leichter verderblich. So versteht man, warum gerade das auserwählte Volk zu Feinden werden mußte, deren Sünden erst, wenn alle Völker eingegangen sein werden, weggenommen werden, die erst dann wieder an ihre Stelle als nach der Wahl Geliebte eintreten sollen: weil gerade im zum Höchsten erwählten Volk auch der tiefere Abgrund zwischen Gut und Böse klaffen muß und dies Volk als Ganzes gewiß am spätesten das welterlösende Vorbild seiner eigenen Kraft erreicht haben wird. Darum können wir einstweilen wie bei allen Völkern — und noch mehr als bei diesen — nur an seinen einzelnen großen Gestalten als an seinen wahren Repräsentanten uns seine großen Grundzüge vergegenwärtigen, die alle in dem einen wurzeln: der absoluten Ausschließlichkeit des Wahrheitswillens, des Dienstes am Höchsten, die Moses und Christus mit so nahverwandten Worten als Loslösung von allem sonst noch Geliebten gefordert haben.

Es hängt tief mit dieser Ausschließlichkeit zusammen, ja, ist im Grunde ihre Vorbedingung, daß die Wahrheit von allen großen jüdischen Geistern bis herab in die religiös völlig gelockerte Neuzeit niemals draußen gesucht wird, daß jeder sie schon als sein innerstes Eigentum besitzt. Kein großer Jude hat jemals Gott gesucht; jedem war sein Gott mitgegeben. Selbst an einer so rein philosophischen, von aller religiösen Überlieferung so radikal losgerissenen Gestalt wie Spinoza ist dies zu sehen: auch bei ihm die zuvor gewisse Wahrheit, der zuvor besessene Gott, dessen gewaltiges Erlebnis in die dürren, spitzigen Formeln seiner Schulphilosophie nirgends ganz eingehen konnte, überall darüber hinausbrennen mußte. Man vergleiche damit den, von dem er kam, und den, zu dem er ging: Descartes und Fichte. Beide — selbst der tief gewisse Geist Fichtes — gingen zunächst aus vom Zweifel an der Wahrheit überhaupt; beiden erobert sie erst das erkennende und tätige Ich; Spinozas Wahrheit dagegen liegt aller Erkenntnis und Tätigkeit voraus, und was an seiner Lehre, an seinem Gott als starre Objektivität gesehen wird, ist nur der äußerste Ausdruck der subjektiven Gewißheit.

Mit der in dieser Gewißheit wurzelnden Ausschließlichkeit hängt ferner zusammen, daß das Verhältnis zur Wahrheit, das auf früher Stufe Gehorsam ist, je mehr sie sich dem menschlichen Herzen selbst entgegenneigt, sich zur brennenden Liebe entzündet. Dies ursprüngliche Verhältnis der Seele zur letzten Wahrheit als dem höchsten Ziel der Liebe, in dem noch zwei so durch nichts anderes mehr verbundene Erscheinungen wie Paulus und Spinoza geeint sind, ist am ewigsten ausgedrückt in dem höchsten Liebesbegriff des Paulus vom Erkennen, gleich wie ich erkannt bin; im Schauen von Angesicht zu Angesicht; aber auch der soviel kühlere Erkenntnisbegriff des amor dei intellectualis nennt umgekehrt, aber die gleiche Identität schaffend, die höchste geistige Sehnsucht nach der Wahrheit Liebe zu Gott. Diesem unverwandt nach oben gerichteten Liebesblick der Seele aber verbündet sich als dritter jener unirdische Zug, der als die strahlende Krone der düsteren Ausschließlichkeit keinem großen jüdischen Geist gefehlt hat: die Festlichkeit des Herzens, das reine Glück des Erwähltseins, die ziehende, brennende Freude im Geist.

Mit diesen drei Grundzügen des jüdischen Geistes: Wahrheitsdrang, Liebe und Freude, vereint hervorbrechend aus der Nacht dunkelsten Schicksals, sind zugleich die Grundzüge von Rahels Wesen klar gegeben. In diesen Grund läßt sich alles einzelne ihres Wesens rein einzeichnen. Und dies, obwohl Rahel einerseits eine so völlig originale Gestalt, andererseits ein so treuer Spiegel ihrer Zeit und Kultur ist wie wenige Menschen. Denn gerade dies beides ist sie auf Grund jener alles durchdringenden innersten Wahrhaftigkeit, die alles um sie her und in ihr gleichmäßig erleuchtet und zu sich führt, die sie aus der an geistigen Inhalten und Menschen so reichen Zeit zwar alles in sich aufnehmen, aber nur zu sich selbst geläutert wieder aus sich heraustreten läßt. So durchdrang sie, indem sie sich mit der Kultur ihrer Zeit durchrang, zugleich ihrerseits diese Kultur. Und dies, weil sie im letzten überhaupt nicht zu beeinflussen war — weder von Menschen

noch von Werken, weil niemand ihr Herz und ihren Geist, wie sie selbst sagt, anders als durch Gründe regieren konnte. „Gründe" aber bedeuten für Rahel das, was sie unmittelbar selbst einsieht. Nichts konnte über sie Gewalt haben als das von ihr als wahr Erkannte. Aus dem ungeheuern geistigen Besitztum ihrer Zeit, das sie wie nur wenige in sich aufgenommen hat, konnte so nur das ihr Eigentum werden, was unmittelbar ihr eigen war, und nur der weite Umfang ihres Geistes machte, daß wiederum nichts von den großen Grundrichtungen ihrer Zeit darin fehlte. Es wäre schwer zu sagen, wo Fremdes in ihr Wesen eingeströmt ist, da es im Augenblick, wo es in sie eingetreten war, nichts Fremdes mehr war. Der leidenschaftliche Wahrheitswille ihres Geistes duldete nichts von persönlicher Einsicht nicht Durchdrungenes. Dies gibt uns die Möglichkeit, sie, die vollkommene Repräsentantin der vertieften und vereinsamenden Kultur der Romantik, die Schülerin Goethes, Fichtes, Kants und Jean Pauls, die heiße Bewundererin Shakespeares, Victor Hugos und der ganzen französischen Kultur, als eine geistig und seelisch völlig klare und einzige Gestalt inmitten all dieser Strömungen zu sehen, nirgends von ihnen fortgerissen, niemals und an keinem Punkt ihres Lebens von ihnen überschwemmt.

Dieser strenge sichtende und richtende Wahrheitswille, der sie immer und überall sie selbst sein und alles Fremde nur als Eigenes in sie eingehen läßt, ist zugleich der Kernpunkt ihrer Größe. Es ist ihre eigene und immer wieder ausgesprochene Überzeugung, daß sie, die sich ihrer Einzigkeit, ihres hohen menschlichen Wertes durchaus bewußt war, in nichts einzig sei als in dem, was ihr alle Menschen nachmachen könnten: in der unbedingten Wahrhaftigkeit, der unbestechlichen Redlichkeit, dem reinen Willen und Mut zu sich selbst. Hierin sieht Rahel nicht nur den Weg zu ihrer eigenen Einzigkeit, sondern auch den alleinigen Weg jedes menschlichen Wesens zu der seinen. Und wenn sie einmal gegen das Ende ihres Lebens hin sagt: „Abends dank ich Gott, daß ich nicht mehr Arges, Verwirrtes weiß, und für jedes bißchen Kinderunschuld," so hat sie für diese Kraft ihres Wesens, durch die sie auch alles Fremde rein und taufrisch, unschuldig und ohne Verwicklung und Selbstbetrug ergriff, für dies unmittelbare Beisichsein ihres Lebens gedankt.

Durch diese einzige Kraft, Eigenes und Fremdes gleichermaßen mit der eigenen Wahrheit zu durchdringen, mußte ihr das Verstehen überhaupt zur alles zu sich führenden, reinigenden und erlösenden Kraft werden, aus der sie die tiefste Gewißheit ihres Lebens schöpfte: Käme nur alles und jedes zu sich, so käme auch alles zum Guten, zur Wahrheit. Daß soviel Unrecht, Schuld und Verzweiflung in der Welt ist, liegt nur daran, daß alles „unter dicker Rinde der höchsten Verwirrung, in einem Abgrund von Gemengsel und Verfehlung" verborgen ist und das darunter liegende Reine und Wahre nicht gesehen wird. Nie hat Rahel an der ursprünglichen Güte und Wahrheit des menschlichen Wesens gezweifelt trotz all der unendlich bitteren und voll ausgeschöpften Erfahrungen, trotz Lüge und Verrat, die ihr zärtliches Herz so überreichlich trafen. Immer blieb es ihr gewiß: Jeder Mensch ist von

Natur gut, heilig, ein Original; nur, daß so wenige den Weg zu sich selbst finden. Die irrende, wandernde Gottesglorie schwebte für sie über jedes Menschen Haupt. „Wir sind alle adlig und haben viel vom Vater." Diese innerste Gewißheit, die sie in sich selber fand, ging allem einzelnen Erleben zu unendlich voran, um durch nachträgliche Erfahrungen erschüttert werden zu können. Das von außen kommende Böse, Falsche konnte an dieser innersten, apriorischen Gewißheit gemessen ihr nichts anderes bedeuten als eben jene dumpfe Oberschicht von Verwirrung, Mangel an klarer Erkenntnis. „Imaginatio", nannte es der ihr in diesem einen großen, urnationalen Wesenszug so nahe Verwandte, dem wie ihr vor der ursprünglichen, allem Einzelnen weit vorangehenden Wahrheitsgewißheit alles in der Erfahrung so wirr Durcheinanderliegende zu bloßer Negation und Verwirrung herabsank. Wo aber Spinoza an der Überfülle des eigenen Lichts erblindend und nicht imstande, die Gewalt seines religiösen Erlebnisses in die kalten Formeln der mathematischen Methode zu fassen, bereits eine fertige, wahre, das Falsche und Einzelne durch ihre bloße Existenz negierende Welt sah, in der das Subjekt als vollendender Faktor ausgeschaltet war, da war Rahel durch die späteren Großen: durch Kant und Fichte, auch philosophisch der Weg gewiesen, der der Tat nach von jeher der im Judentum wurzelnde war: der des allein bewahrheitenden Subjekts. Ihr war als einer zugleich echt modernen und echt jüdischen Gestalt, in der das ursprüngliche jüdische Verhalten mit der Erleuchtung durch die deutsche Gedankenwelt zusammentraf, der Wahrheitswille des lebendigen Subjekts das, was durch seine erkennende Tat allein alle Widersprüche der verwirrt und unfertig daliegenden Welt, in der wir uns finden, lösen, was allein die Welt selbst vollenden kann — freilich zu dem vollenden, als was sie uns nicht gegeben, aber was sie in Rahels Überzeugung ihrem W e s e n nach ist. Durch diesen Glauben an den Güte- und Wahrheitsgrund der Welt, den sie in sich selbst verbürgt fand, besteht bei Rahel auch praktisch eine tiefe Übereinstimmung mit Spinoza: die Art, wie die zuvor empfangene Wahrheit dem Leben gegenüber als Gerechtigkeit alles Einzelne unmittelbar durchleuchtet, ist bei Spinozas Leugnung, bei Rahels Bejahung der subjektiven Mitwirkung durchaus die gleiche. Doch tritt von diesem Einheitspunkt aus sofort alles wieder scharf auseinander: dieselbe übergreifende Wahrheit, die durch ihre Ausschließlichkeit Spinozas Leben aussog und verarmte, gelangte bei Rahel dazu, sich jeder größten und kleinsten Erscheinung des Lebens wie ihr nasses Gewand anzuschmiegen, ihre eigenste Gestalt zu enthüllen, sie wie ihr eigenstes Lebenslicht selber zu erleuchten. Gerade dieser strömende Reichtum des gleichwohl überall mit derselben Sicherheit und Klarheit ins Herz getroffenen Lebens, diese Überfülle der durch die Wahrheit bezwungenen Inhalte ist für Rahels geistiges Bild charakteristisch.

Wenn je ein Mensch wesentlich geworden ist, seine eigene Natur und das ihn umgebende Leben mit Wahrheit durchdrungen hat, so ist sie es gewesen. Aber dies geschah nicht durch Vereinfachung ihres Wesens und der Welt, nicht durch Einengen, Lichten und Heraus-

schneiden. sondern durch die gleichmäßige und unmittelbare Einstellung alles ihr Begegnenden und sie Fordernden in den Wahrheitszusammenhang ihres Wesens. Es war nicht ihre Art, irgendeinen Inhalt von sich auszuschließen. Daß sie sich in solcher Fülle nie verlieren konnte, wie es das Schicksal so mancher ihrer romantischen Zeitgenossen war, dafür sorgte eben die den ganzen Erkenntnis- und Erlebniszusammenhang durchwirkende Einheit ihrer Person. Die Liebe, die Wahrhaftigkeit, die göttliche Leichtigkeit ihres Geistes, die daraus entspringende Mühelosigkeit und tiefe Freude, mit der sie sich ins Innere der Dinge bewegte und kraft ihres durch und durch zentral bestimmten Wesens auch das Fremde immer in den Mittelpunkt traf, machen sie zu einer der größten kritischen Begabungen, die je gelebt haben. Aber vor allem auch den Menschen gegenüber bewährte sich diese Festigkeit in der Fülle, diese aus Liebe, Geist und Wahrhaftigkeit geborene Kraft, das Innerste jeder individuellen Erscheinung zu lesen: Rahel war nicht nur eine der größten Kritikerinnen, sondern auch eine der größten Trösterinnen, die je gelebt haben. Sie wußte in jedes Leid den allein lindernden Tropfen seiner eigenen Wahrheit zu gießen, die immer zugleich eine von ihr selbst erlebte war.

Denn die größte Tiefe des Leides war Rahel nicht fremd, und nur eins fehlt in ihrem Leben, das doch wie wenige zu seinem Empfangen offen war: das Glück. Mit dem Glück meine ich das Maß von Glück, dessen sie fähig war durch ihre unendliche Liebeskraft, die ihrer Wahrheitskraft in nichts nachstand. Nichts war diesem begnadeten Herzen zu groß und nichts zu gering, es zu lieben. Ihre Liebe für das Große ist eins mit ihrer Kraft zur Wahrheit, die an der Fülle auch des Erscheinenden sich unmittelbar als reinster Schönheitssinn bewährt. Ihre Liebe für das Kleine streift nahe an den spezifisch wissenschaflichen Sinn — nur daß auch hier nie etwas vereinzelt blieb. Aber es zog sie keineswegs nur das an sich schon Schöne oder Erhabene an. Von früher Kindheit an liebte sie es, Leichen zu sehen — ein Zeugnis, wie sehr diesem höchst synthetischen Geiste zugleich die analytische Begabung zugeteilt war, ohne die auch die Prägnanz ihrer Kritik nicht denkbar wäre. Sie selbst sagt: „Ich habe mich von unter heraufgearbeitet.“

In dieser Arbeitsweise, in ihrem Sinn und ihrer Liebe für das Kleine wie das Große als gleicher Offenbarungskraft fähig, berührt sie sich mit dem, der auf ihr Leben den bedeutsamsten Einfluß gehabt, auf ihren Geist den gewaltigsten Eindruck gemacht hat: mit Goethe. Sein Einfluß auf Rahel ist so bekannt; man ist so sehr gewohnt, Rahel mit ihm zusammen zu nennen, von ihm abhängig zu denken, daß ein genauerer Blick auf diesen Zusammenhang nötig ist. Vorausgeschickt sei Rahels eigenes erleuchtendes Wort: „Der Stern im Leben ist er, aber ohne ihn muß man alles sein.“ Hierin drückt sich das aus, was von vornherein bei Rahels Wesen klar ist: daß der gewaltige Eindruck Goethes auf sie nur möglich sein konnte auf Grund von ihr unmittelbar nachzulebenden Einsichten und Anschauungen. So ist das Sich-von-unten-Heraufarbeiten, die Liebe und Andacht für das Kleine Rahel

von früher Jugend auf eigen gewesen. Gerade darum mußte es bei ihrer ersten Bekanntschaft mit Goethes Werken sie überwältigen, hier in größerem Maßstab derart das Eigene wiederzufinden, dadurch die wunderbarste Beglaubigung zu erhalten, und auf diesem Weg ihm entgegenfliegend durch seine größere Kraft und Vollendung wieder unermeßlich von ihm zu lernen. Was Rahel weiterhin an ihm als etwas nie zuvor Erlebtes hinreißen mußte, war eine zweite, hier noch gewaltiger vergrößerte und dadurch gegen sich umschlagende Eigenart ihres Wesens; die Abneigung gegen alles Systematische, Festgelegte, die bei ihr so weit ging, daß sie nie ein Werk irgendwelcher Art geschaffen, nur in losen, hingeworfenen, eigentlich hingeredeten Äußerungen und meist in Briefen ihre große Gedankenwelt niedergelegt hat — während bei Goethe das Gewaltige geschah, daß eine überschwängliche produktive Kraft gleichsam von selbst, ohne seinen Willen und fast gegen ihn rein aus ihrem schöpferischen Wesen selbst sein Leben unmittelbar in Gestalten und Werke ausgoß, die dadurch in nie erlebter Weise bis in die objektivste Spitze hinauf an einer geistigen Nabelschnur mit seinem Menschentum verbunden waren. So fand Rahel auch im gewaltigsten gestalteten Werk ihn, den großen Menschen selbst wieder. Und es war der große Mensch ihrer Zeit mit allen Problemen ihrer Welt, ihres Lebens. Das Größte, was uns geschehen kann: das Leben der eigenen Zeit vor unserem Blick die Gestalt der Ewigkeit annehmen zu sehen, an unserem Ohr die Sprache der Ewigkeit reden zu hören, ist Rahels sehender und hörender Seele zuteil geworden im Augenblick, da sie zuerst mit Goethes Werken bekannt wurde; und lange, bevor andere ihn anerkannten, hat sie ihn erkannt. Das Eigene, das Menschliche hier so übermächtig bezeugt zu sehen, zwang Rahel ihr Leben lang zu Goethes Füßen. Denn was sie suchte, war immer und überall der Mensch. Der sich wahrhaft suchende und zu sich gelangende Mensch war ihr der Sinn und die Krone des Lebens, weil mit ihm das Leben auf dem Grund der Wahrheit, des Guten selbst anlangte.

Dies aber ist nicht die Konsequenz, die Goethe aus seinem Menschentum zog; hier sind wir auf Goethes Wegen, an Goethes Bild selbst auf einmal weit von Goethe fort. Wenn Rahels tiefste Liebe die Liebe zur Wahrheit als dem Grund und Zentrum des menschlichen Wesens ist, so ist Goethes Liebe in ihrer höchsten Gestalt auf ein anderes Zentrum gerichtet: auf den schöpferischen Kern des Lebens, der nichts rein Menschliches mehr ist. Seine tiefste Liebe sucht nicht mehr den Menschen, sondern die letzte mystische Vereinigung mit dem Sein überhaupt — einem Sein, das gleich sehr unter wie über dem menschlichen ist. Goethes letzter religiöser Begriff ist nicht der der Wahrheit, sondern der schöpferische der Verwandlung: seine Erlösung ist das sich Entfalten des lebendigen Kerns in immer neue, immer höhere Lebensformen, das Emporsteigen aus dem untersten Dunkel in immer höhere, gelöstere Welten, das unmittelbare, sprunglose Fortwachsen der Entelechie. Es ist die dunkle Wonne der Zeugung, von deren Bild aus er zur gewaltigsten Lebensentfaltung, zur höheren Begattung, zum

immer neuen Flammentod des niederen für das höhere Ich emporstieg: zum schöpferischen Zerbrechen der existentialen Form. Irgendwie fehlt hier die radikale Richtung des Bewußtseins gegen die Welt, das letzte brennende Erwachtsein; Goethes Weg liegt weit ab vom jüdisch-christlichen, der von den Propheten über Christus hinweg bis zu dem noch unerschienenen Messias immer der eine der Bewahrheitung durch die aller naturhaften Entwicklung entgegengewandte Person, der Weg vom Gegebenen fort zur lebendigen, menschlichen, zuvor gewissen Wahrheit ist [1]). In diesem Letzten ist Goethe die andere Seite der Welt, der indischen weit näher verwandt. Aber auch seine Geschichte, sein Schicksal — und dies gehört untrennbar mit seinem Wesen zusammen — liegen auf der anderen Seite des Lebens. Goethe gehört auf jene Lebensseite, von der Rahel selbst wehmütig sagt, daß sie darin ganz ignorant sei: auf die Seite der vollen, rückhaltlosen, rücksichtslosen Entfaltung des persönlichen Lebens, dorthin, wo das Leben in jeder seiner Bedingungen, jeder seiner Formen, jedem seiner Schicksale vollkommen ausgeschöpft wird, wo Leid wie Glück gleichermaßen zur Steigerung, zur Erhöhung dienen müssen: alles unmeßbare Leid eingerechnet auf die Sonnenseite des Lebens. Rahels Leben dagegen liegt im tiefen Schatten der Entsagung, der Demütigung, des Verlassenseins, im Sturm des beständigen Geknickt-, Gebogen-, Verratenwerdens. „Beugt Euch, Menschen, tief: dann könnt Ihr Euch erheben," ist für sie die zum wahren Leben leitende Lehre geworden. Und ihr Wort: „Nie hab' ich eigentlich einen Andern beleidigt oder ihm Wort gebrochen, aber mir selbst: und mit harter langer Strafe, d. h. mit notwendiger, unausbleiblicher Folge", erscheint als der genaueste Gegensatz zu dem, was Goethe von sich sagen könnte, der viele Menschen beleidigt, manchen das Wort gebrochen hat, aber gewiß niemals und nirgends sich selbst. Gerade hierin liegt auch einer der tiefsten Gründe von Rahels Bewunderung für Goethe: diese Lebensform, die alles Verwandte sich anbildet, alles Fremde und Störende abstößt: die organische Entwicklung und Verwandlung, die nicht die Form des guten, sondern des schöpferischen Lebens ist, war auch Rahel, der Schaffenden, Denkenden, über das persönliche Leben Hinauslebenden, als dämonische Sehnsucht nicht fremd: aber bei ihr war das Menschentum unendlich stärker als das Schöpfertum, und sie erfuhr früh die ungeheuren, nicht wieder gutzumachenden Opfer, die eines dem andern mit Notwendigkeit ab-

[1]) Wenn Spinoza hier eine Ausnahme zu machen scheint, dadurch, daß er Gott und Natur in eins setzt, so ist genau zu beachten, daß selbst in dieser so stark von der Naturerfassung seiner Zeit bestimmten Lehre die Natur etwas durchaus anderes bedeutet, als den blind-schöpferischen Anstoß der Naturgesetzlichkeit. Nicht das Wesen der Natur bestimmt hier das Gottes, sondern das Gottes bestimmt die Natur: die Natur ist wahr nicht dadurch, daß sie *ist* — sondern sie *ist* dadurch, daß sie wahr ist. Auch hier also gibt die Wahrheit den alleinigen Antrieb — aber freilich so, daß durch ihr bloßes Sein als Wahrheit alles Seiende bereits vergottet wird und dem Menschen nichts als das Teilhaben zugewiesen ist; hierin allein liegt Spinozas Abweichung vom eigentlich jüdischen Wege.

fordert. So mußte auch sie sich entscheiden. In Goethes Leben war nach der ihr unzugänglichen Seite: nach der des freien Schöpfertums, dieser Konflikt gelöst. Sie aber, die von sich sagen darf: „Ich bin so einzig, als die größte Erscheinung dieser Erde. Der größte Künstler, Philosoph oder Dichter ist nicht über mir. Wir sind vom selben Element. Im selben Rang, und gehören zusammen," fährt fort: „Mir aber war das Leben angewiesen." Das Leben, das, sofern es ein Leben mit und für Menschen ist, knickt und biegt, verletzt und verschüttet, um so mehr, je wacher der Geist, je zarter die Seele, je reiner und tiefer die Hingebung ist — aber auch das Leben, das eben dadurch alle Güte und Blüte ihres Herzens, alle Wahrheits- und Gerechtigkeitskraft der nach der Wahl Geliebten ans Licht trieb. Daß Goethe aus Glanz und Flut seines vollen, freientfalteten Lebens, aus aller über ihn ausgeschütteten Anbetung und Liebe der Menschen weit eher als Misanthrop denn als Menschenfreund endete, während Rahel aus ihren dunklen Bedrängnissen, aus Verrat und Zerstörung und bitterer Einsamkeit die innerste Liebe zur Menschheit, den unbeugsamen Glauben an ihr Gut- und Wahrsein erntete, erscheint als ein eigentümliches Zeichen für den Wert und das Wesen des Menschlichen und gibt uns das flammende Signal, wo wir es zu suchen haben. Man denkt an den unheimlichen Ritter der spanischen Sage, der mit einer furchtbaren Räuberbande in einer verlassenen Ruine hausend, in schwarzer Rüstung unheilbringend und polternd die ganze Umgegend in Schrecken versetzt, der endlich gefangen und vor Gericht gestellt auf keine Frage antwortet, bis man ihm zuletzt gewaltsam das Visier öffnet und die Rüstung — leer findet. In diesem furchtbaren Augenblick, der keinem wahrhaft großen, fordernden Menschen erspart bleibt, hilft nur das Eine: sich selbst sofort mit aller Gewalt in die leere Rüstung zu drängen und so das in sich zusammenstürzende Menschentum aufrecht zu halten. Es ist der Weg der Liebe, der Menschenliebe, der Propheten- und Christusliebe, sich selbst einzusetzen in das, was man sucht, ersehnt. Goethe ging abseits, wuchs hoch empor zu seinem eigenen gewaltigen Schöpferschicksal und ließ die leere Menschheit unter sich versinken. Rahel trat in die drückende schwarze Rüstung ein, trug alles Leid, alle Schmach, allen Verrat, nahm jedes fremde Leid, jede Klage anderer auf sich als die ihre und füllte das Menschentum Glied für Glied aus mit ihrer lebendigen Seele.

Dies Leben auf den messianisch das Menschentum ausfüllenden, es für die andern ausfüllenden Menschen, auf die persönliche Bewahrheitung des zuvor Geforderten hin war für Goethe keinesfalls das primäre, mit ihm gegebene — wie wiederum seine Lebensform die der jüdischen Seele ursprünglich fremde ist. So waren auch Leid und Freude Rahel nicht wie ihm die mystischen, die Seele über sich selbst hinaussteigenden Kräfte, sondern nur solche, die wie alles Menschliche von der Wahrheit durchdrungen, zu sich geführt werden müssen. Sehr viel näher als dem Goethes steht Rahels unmittelbares Verhältnis zu den Affekten — wiewohl in ihrem Leben sehr anders realisiert — wiederum dem Spinozas. Wie ihm ist ihr die Freude nur das Zeichen

für das Beisichsein des Geistes, sein natürlicher Zustand, während das Leiden, die Leidenschaft ihn jene äußerste Verwirrung bedeutet, die mit der Klarheit der Erkenntnis zu durchdringen die mit dem Leiden selbst gegebene unmittelbare Aufgabe ist. Ihre ganze Natur drängt mit ursprünglicher Gewalt der durch das Dunkel der Verzweiflung verwischten und verlorenen Wahrheit und Klarheit zu, in der sie allein atmen kann. Ihr Geist arbeitet mit fieberhafter Kraft seiner eigenen Verletzung, dem zerstörenden Andrang des Lebens entgegen; sie selbst spricht einmal von dem seelischen Leid als einer Wunde, die jedes Lebensprinzip fieberhaft entzündet. Niemals arbeitet ihr Geist kräftiger und hellsichtiger als im dunkelsten Leid. Es gibt nichts Erschütternderes, als inmitten des wehesten und klagendsten aller Briefe Rahels, wo ihr ganzes Lebensglück zertrümmert zu ihren Füßen liegt, wo sie ganze Tränenfluten über ihrem Herzen fühlt, das Wort aufgehen zu sehen: „Sie können sich das ewige Erblühen meines Lebens gar nicht denken."

Entgegen also dem schwächlichsten und erbärmlichsten, dem eigentlich menschenunwürdigen Weg zur Verwindung des Leidens: dem Vergessen, geht der Rahels: was sie frei macht, ist die alle Geisteskräfte aufrufende und dadurch ins Universale aufsteigende Erinnerung. Sie, die von sich sagt: „Darum bin ich nur so erschrocken, wenn mir etwas widerfährt, weil es auf ewig ist" — muß sich den Stachel wach und wissend immer tiefer ins Herz drücken, muß alle Zusammenhänge ihres Leidens sich klar und klarer machen, muß es in immer höhere und weitere Wesenszusammenhänge aufsteigen sehen und unmittelbar im brennenden Leid die Wahrheitskraft des eigenen Geistes erleben: „und alles erinnert mich an alles." So spricht sie vom Leben der Menschen, der Staaten in einem Atem mit ihrem wilden, unergründlichen Schmerz; es ist alles dasselbe, alles aneinander angeschlossen: nichts erscheint ihr mehr einzeln, losgelöst vom andern; alles bietet sich ihr als ihr Eigenstes, Selbsterlittenes und das Selbsterlittene als jenes andere; und so durch die Gewalt des Leidens geschärft erblickt ihr Geist alles ineinander verschlungen zu einem Ganzen, in dem Glied um Glied ineinandergreift, um zuletzt bei dem einzigen wahren Trost anzulangen: der Wahrheit. Derart erkennt sie, daß das Bittere, Verwirrte, Falsche, das wir selbst durch unsere Irrtümer und Verfehlungen darauf gehäuft haben, abzutrinken vom reinen Kelch der Wahrheit, unsere menschliche Bestimmung ist. Unverhofft wird's veilchenartig, aromisch, süß genug; und hell um uns her und ruhig . . . .; nach dem herben, mutverlangenden Abtrinken ist reiner Grund und Wahrheit da." Und so wird ihr das Leid zur letzten Prüfung menschlicher Kraft. Es ist ihre innerste Überzeugung, daß jeder, um bis an die äußersten Grenzen seiner Kraft geführt zu werden, in dem gekränkt werden müsse, was ihm das Empfindlichste, Unleidlichste sei. „Wie er da herauskomme, ist das Wesentliche." Dieser Überzeugung liegt wieder jene noch tiefere, zu innerst optimistische zugrunde, daß für Rahel der Grund des Menschen, nachdem der Irrtum abgeschöpft: die Wahrheit, nachdem das Böse, das nur Verwirrung ist, abgeschöpft, das Gute; nachdem das bittere Leid

abgetrunken, die reine strahlende Freude selbst ist. Für diese Gewißheit, für den Reinheits- und Freudengrund des Lebens fand sie in sich selbst immer wieder den reichsten Bürger. Und oft und immer wieder hat sie es ausgesprochen, noch in den schwersten Qualen körperlicher Leiden, daß, wenn man sie nur nicht störe, ihr Leben ein ewiges Fest sei.

Es ist die innerste Festlichkeit des Überflusses, des über den engen Kreis des persönlichen Lebens in jedem Augenblick unmittelbar hinauslebenden Menschen, die, sobald er bei sich ist, Freude, sobald er beim andern ist, Liebe ist. Wie durch einfaches Beisichsein festlich und rein, so ist Rahel durch einfaches in die Welt Gerichtetsein liebend. Sie enthüllt die Seligkeit ihres eigenen Herzens, wenn sie erkennt: „Auch ohne Gegenstand müßt' ich ewig fortlieben", und doch konnte diese Erkenntnis nur aus der wehesten Tiefe ihres Schicksals gewonnen werden. Denn wenn sie davon spricht, wie sich nur die Besten wie Goethes Tasso den Andern ganz in die Hände, an den Busen werfen können, so fügt sie gleich wieder ganz in sich selbst zurückgeworfen hinzu: „und ich, wenn ich einen bessern Busen wüßte als den meinen!" Dies war ihr immer wieder erlebtes Schicksal: Sie, die nur empor, letzten Endes zur Wahrheit, zu Gott hinlieben konnte, hat nie einen Menschen gefunden, der auf dem Wege dahin lag, den sie der Wahrheit, Gott näher empfand als sich selbst. Dennoch liebte sie, liebte immer wieder, immer tiefer; und daß sie so beständig ihr Herz gab, obwohl sie nie einen Menschen fand, der auf ihr Leben einen letzten bestimmenden Einfluß hatte, daß ihr Herz und ihr Geist im Grunde immer frei blieben, während sie immer hinströmten, sich verschenkten — diese vollkommene Unbeirrbarkeit der Liebe wie der Wahrheit zugleich machen das ganze Weh und die ganze Größe ihres Lebens aus.

Nirgends ist dies Schicksal vollkommener ausgedrückt, als in den einfachen und großen Worten, hinter denen ein ganzes Leben von unerfüllter Liebe steht: „Wenn wir einen all unsern besten Anforderungen entsprechenden Gegenstand fänden, würde nur Liebe, nie Leidenschaft entstehen: die Anstrengung, die uns übrige Liebe anzubringen, ist Leidenschaft." Hier stehen wir auf dem untersten Grund ihres Lebens und blicken bis in seine höchste Spitze empor. Wieder ist unten alles klar und rein, dann kommen die trüben, verwirrenden Wellen des Lebens, und wenn sie von unten nach oben durchleuchtet sind, so bricht droben die heiligste Klarheit an. Denn hier fühlt man, wie dieses aus sich selbst liebende Herz, dessen geistige Schläge selbst Liebe sind, nicht ruhen kann, als bis es sich den allein würdigen Gegenstand der Liebe, der das Vollkommene selbst ist, erschaffen hat, und man versteht, wie inmitten der religiös auflösenden und schon aufgelösten Zeit der Romantik, wo die einen in leerer Verzweiflung verdarben, die andern sich selbst vergotteten und wieder andere sich sehnsuchtsvoll toten Göttern ans Herz warfen — hier noch einmal ein schöpferischer religiöser Quell emporstieg: wie Rahels Erlebnisweise und Erkenntnisweise selbst auf die schlichteste Weise in Gott einmünden mußte. Denn die immer reinere, immer leidenschaftslosere, immer mehr sie selbst werdende Liebe muß zuletzt notwendig auf Gott als ihren allein

wahren Gegenstand auftreffen, und so gelangt Rahels Liebe am Ende so selbstverständlich zu Gott wie ein müdes Kind am Abend nach Hause. Daher auch das ganz einfache, stille, kindliche Verhältnis, das sie zu Gott hat, obwohl sie sich der Einsamkeit und Schwere des Gottgedankens in unserer Zeit voll bewußt ist. „Jeder muß seine bildlichen Privatvorstellungen seines Verhältnisses zum großen Gott aus den Mitteln seiner Phantasie nehmen," sagt sie einmal der tiefen Ehrlichkeit ihres Wesens gemäß; aber daß dies Verhältnis ursprünglich jeder Seele eingepflanzt ist, ist ihr darum nicht zweifelhaft. Freilich ist ihr Gott so kein weltenübergreifender, gemeinsamer mehr und kann es nicht sein; aber die Unerschütterlichkeit ihrer eigenen Seele verbürgt ihn ihr nicht weniger sicher. Im Gefühl ist er ihr mit absoluter Evidenz gegeben, und der Verstand, der ja nicht einmal uns selbst ergründen kann, kann seine Evidenz nicht antasten. „Sie wundern sich, daß ich beten kann," schreibt sie einmal. „Geht unser Nachdenken über uns selbst doch oft so weit, daß wir keinen Beweis für unsere Existenz haben, und wir müssen uns fühlen: heißt das nicht, uns selbst anbeten? Wenn das Bedürfnis aufs höchste gestiegen ist, fühlen wir Gott, und dann beten wir."

So war auch Rahel als einer echt jüdischen Gestalt ihr Gott mitgegeben in einer schon entgotteten Welt. Einzelne Erkenntnisse konnten diesem Gott so wenig etwas anhaben wie die bitteren Erfahrungen an den Menschen (die sie nie beschönigt, sondern in ihrer ganzen Häßlichkeit gesehen und erlebt hat) ihrer innersten Überzeugung vom Wert der Menschennatur. Ihr Gefühl ist nicht weniger im tiefsten wahr, ja, wahrer als ihr Verstand, weil es unbeschränkter ist, und Gott ist ihr im tiefsten Liebes- und Wahrheitsgefühl ontologisch erwiesen als das, was, indem wir es in uns offenbart finden, unendlich über uns hinausgeht.

Und so finden wir sie von der untersten Wurzel bis in die oberste Krone ihres Wesens empor immer die Eine, durch ihre Erlebnisse und Erkentnisse gleichmäßig an ein Ganzes angeschlossen. Sie, die jedes System, jede Systematisierung von Erkenntnissen ablehnte, ist in jedem ihrer Worte von dem durchgehenden Zusammenhang, der darauf beruht, daß sie selbst ein System ist. „Ein Gesetz", nennt Rahel diese unmittelbare Einheit der Persönlichkeit, ein von uns vorgefundenes, zu dessen ursprünglicher Vollkommenheit wir selbst „begeistet durch Einsicht und Übereinstimmung" uns wieder zurückzufinden haben; zurückzufinden aus dem Chaos unseres Erdenaufenthalts, „den wir nur im Geiste richtig machen können; dadurch, daß wir sehen, daß er nicht richtig ist, und sich auf ein großes Richtiges beziehen muß: denn wie kämen wir sonst zu diesem ewigen Bedürfnis dazu?" Dies Sehen des Falschen mit der Bürgschaft des Richtigen in unserer Brust ist ihr das menschliche Gesetz. Und so gelangt sie zu ihrer tiefen, ihrer Zeit weit vorausgreifenden, noch stammelnden Erfassung des Gewissens als der „Miteinsicht" in den Weltzusammenhang überhaupt. Nicht allein, ob wir recht oder unrecht tun, soll das Gewissen uns sagen und sagt es uns, sondern weit mehr. „Es ist wie Vernunft, ein letztes Ja oder Nein,"

und zwar auf alles, was uns überhaupt berührt. Darum, weil hier nicht Einzelnes vorliegt, sondern eine gemeinsame Einsicht, Miteinsicht, kann über manche Dinge in Recht oder Unrecht keine Frage mehr obwalten und „wer Mensch ist, richten“.

Hier zeigt sich klar, wie Rahel gerade durch das, was ihre Einzigkeit ausmachte: den großen Wahrheitszusammenhang ihres Wesens, davor bewahrt war, im romantischen Sinne individualistisch zu sein. Gerade in der Persönlichkeit, deren Beginn und Wurzel das Gewissen ist, liegt ihr die letzte Übereinstimmung alles Menschlichen. So entsteht die Verantwortung jedes einzelnen für das gesamte Geschehen. Und dies Gewissen, das nicht mehr eine Angelegenheit des Einzelnen, sondern unmittelbare Miteinsicht in das Ganze ist, pocht noch ganz anders als der ästhetisch-kritische historische Sinn der Romantik an die halbverschlossenen Tore des geschichtlichen Lebens: es pocht gewaltig an die versteinerten, schlafenden Herzen jeder Zeit.

Vor allem aber an die der unseren. Mit bitterster Beschämung und Verzweiflung nur kann man heute die tiefen und klaren politischen Erkenntnisse Rahels lesen, die uns hundert Jahre später Lebende in moralische Abgründe zurückgeworfen zeigen, über die Rahel schon die damalige Zeit der Einsicht nach hinaus glaubte. Nur eines ihrer Worte sei hier herausgegriffen: „Eins ist gewiß. Erobern will Europa nicht mehr Stücke Erde; aber ernster! Stücke Gleichheit: Freiheit ist nur Ausrede und Mißverstand. Die Rede ist vom Rechte und nicht mehr vom Herkommen: ganz einfach.“ Und wie sie diese Gleichheit, die ihr wichtiger scheint als die „Ausrede“ einer doch nicht zu realisierenden oder auf jeden Fall für die Realisierung vorläufig zuvielen verschiedenen Deutungen ausgesetzten „Freiheit“, als unbedingt sittliches Prinzip, als Vorbedingung alles Sittlichen versteht, sagen die Worte: „Das, woran nicht alle Menschen am Ende teilhaben können: ist nicht gut; das woran sie nicht teilhaben sollen: schlecht.“

Hier sind wir wieder wie letzthin in jeder ihrer Äußerungen auf dem Grund ihres Wesens selbst. Alle Menschen — dies ist, wofür sie gelebt hat. Nicht umsonst hat sie die Gewißheit: „Wir sind alle adlig und haben viel vom Vater.“ Könnte noch ein Zweifel darüber bestehen, wie sehr ihr Leben allen gehörte, so müßte ihn die Grabschrift aufheben, die sie am Schluß ihres Lebens für sich erdacht hat: „Gute Menschen, wenn etwas Gutes für die Menschheit geschieht, dann gedenkt freundlich in eurer Freude auch meiner.“

So freilich dürften wir nach ihrer Bitte heute Rahels nicht gedenken. Aber wenn wir es auch nicht mit freundlicher Freude können, wie es ihr Wunsch war, so sollen wir es mit brennenden Tränen, weil es unsere Notwendigkeit ist. Wo immer im deutschen oder jüdischen Volk eine ewige Lampe brennt, da muß sie heute entzündet werden, um unsere schwarze Finsternis zu erleuchten. Denn wir, die Deutschen und die Juden, sind unseren Idealen am tiefsten untreu geworden, weil für uns die reinsten Flammen gebrannt, die größten Geister und Herzen gedacht und gelebt haben. Auch Rahel ist einer der lebendigen Wegweiser zur Wahrheit, zum Guten, den unsere Zeit vergessen und vertan

hat. Was uns in der heutigen Welt am tiefsten erschüttern muß, ist auch das tiefste Leid ihres Lebens gewesen: wie wenige Menschen überhaupt Wahrheit wollen. Denn sie zu finden, ist gewiß schwer, für uns über die Maßen; Generationen werden an der Bitternis des Bösen und Falschen trinken, das unsere Zeit auf den reinen Kelch der Wahrheit gehäuft hat. Aber wenigstens wollen müssen wir die Wahrheit, wenigstens wollen den reinen Grund unseres Menschentums; suchen sehnsüchtig und rastlos, was nie, so lange die Welt steht, einer Zeit schwerer zu erreichen war als der unsern. Dies darf uns nicht einschläfern, müde machen, sondern muß uns erst recht erwecken. „Höhere Geschöpfe, Wesen," sagt Rahel, „leiden gewiß noch mehr, vermissen mehr und müssen ihr Glück immer mehr selbst machen. Ja, ich kann mir Regionen denken, wo die Wesen nur anderer Glück bereiten und Unglück abwenden. Ist es nicht hier schon so? Das Reinste geht in etwas über, was für uns Nichts wird."

Für uns Nichts; dies wird auch das Teil derer sein, die in unserer Zeit die Arbeit für das Gute und Wahre nicht niederlegen, und so soll es sein. Aber so furchtbar hat man unsere Welt umgekehrt, daß man dies Letzte, auf das immer nur die erlesenen Geister, die erwachten Herzen hinzublicken und hinzuleben vermögen: das Opfer des Selbst, die absolute Entsagung, die nur noch des andern Glück, des andern Vollendung sieht, von dem Teil der Menschen verlangt, der kaum noch angefangen hat, zu seinem eigenen Selbst zu erwachen; während die Bewußten und Leitenden nach sehr anderen Zielen blicken als nach jenem reinsten, wo für sie das Nichts beginnt. Indem so das Höchste in den Dienst des Niedern gestellt wird, statt umgekehrt, ist jene hoffnungslose Verwirrung entstanden, die auch dem Mutigsten immer wieder den Kelch aus der Hand schlägt, von dem er bereit ist, die Bitternis mit abzutrinken.

Das reine Antlitz Rahels aber, der edelsten Deutschen und der edelsten Jüdin, soll uns wieder dazu zurückrufen. Und das von ihr so sehr geliebte Wort Saint-Martins: „N'oublions jamais qu'on veut ici notre purification et non pas notre perte!" mag uns zu dem einzigen, nur durch uns selbst zu erreichenden Trost aufrufen: daß wir die Arbeit leisten sollen, die aus dem, was die Menschheit zu vernichten droht, am Ende doch noch ihre Reinigung macht.

Ein sehr schönes Bild von der Rahel gibt die Sammlung ihrer Briefe: „Rahel in ihren Briefen", die im Verlag von S. Kiepenheuer erschienen sind.

Die Westjüdin und die Idee

Von Oskar Baum, Prag.

Man müßte am Menschen verzweifeln, wenn er für sein Wesen und Tun vollkommen verantwortlich wäre, und man müßte an ihm verzweifeln, wenn er dafür garnicht verantwortlich wäre.

Wenn ich von der jüdischen Frau sprechen soll, kann ich nur die Westjüdin meinen. Man sagt mir, daß die Ostjüdin anders sei. Und

auch hier noch möchte ich die nachdrückliche Einschränkung nicht vergessen: daß die Mannigfaltigkeit der Typen und Persönlichkeiten der Verallgemeinerung innerhalb der Eigenart eines Volkes oder auch nur einer Volksgruppe spottet.

Es ist keine kühne Behauptung, daß das natur-unmittelbarere, tiefer in der Unwillkürlichkeit verankerte Geschlecht, die Herrschaft der Idee über das zufällig Gewordene nur gleichsam aus der Übersetzung kennt und begreift, daß ihm, wenn es unabhängig und unbefangen aus tiefem Ichgrunde heraus urteilt (nicht von irgendeiner Leidenschaft des Glaubenwollens, etwa der Liebe, betäubt), die absolutistische Regierung des Geistes gegenüber dem Naturgewachsenen, von selbst sich entwickelnden, künstlich, gewaltsam, wenn nicht geradezu sinnlos und hoffnungslos vorkommen muß.

Das Jüdische ist gegenwärtig in der seltsamen Lage, daß sein Wille und seine Liebe zur Naturunmittelbarkeit nur in der Idee, im Geiste erwachen und sich erhalten kann, seine Sehnsucht nach Rückkehr zum selbstverständlichen Herauswachsen aus Luft und Licht und Boden des Gegebenen nur negativ sich äußern und betätigen kann, nur, indem es Luft, Licht, Sprache, Gesittung, in die es hineingeboren, als fremd, verfälschend, dem Leben der tieferen Wahrhaftigkeit abträglich fühlen lernt.

Es ist nun das Tragische unserer Frauen, daß also ihr Element, ihre Machtsphäre von Gottes Gnaden — durchaus nicht nur das leibliche Wohl, selbst nicht nur der Humusboden des Gemüts — einfach der Urkraftspeicher aller menschlich unbeeinflußbaren vitalen Ausgangsbedingungen sich als Gegenmacht der Idee in den Weg stellt, daß die Auswirkung im Einzelnen: Schätzung des Nächstliegenden, Sicherung des morgigen Tags, des heranwachsenden Geschlechts in seinen stofflichen Notwendigkeiten, Häuslichkeit, Ehe, Familie, der tiefe Zug nach Nuratmen, ohne Zweck und Ziel, die mächtigste, weil berechtigte Opposition gegen den Machtspruch der Idee ist.

Und so werden die Frauen, gerade die ehrlichsten und wertvollsten vielleicht, in eine unnatürliche Stellung gedrängt. Sie müssen das, wozu es sie unwillkürlich treibt, verachten und bekämpfen oder — wie es ihnen selbst erscheinen mag — belächeln und übersehen lernen.

Es ist nur zu begreiflich, daß die unabhängig denkende Kämpferin für Volkserneuerung ebenso wie die Assimilantin neben Unzufriedenheit, Ärger, Kränkung — nicht der männlichen Verzweiflung — über die unerträglich harmonielose Gegenwart vor allem an der Unabsehbarkeit des endlosen idealistischen Wegs leidet, während den Männern der Weg selbst schon das Leben groß und schön erscheinen läßt, das unverlierbare Wissen vom kommenden Sieg der Idee, die unsterbliche Sicherheit des Andersseinkönnens an sich — also des bloßen Anschauens der Erfüllung — der Gefühlsmittelpunkt ist. Es liegt im tiefsten Wesen der Frau, es als widernatürlich und sinnstörend zu empfinden, im Angesicht des Landes der Verheißung sterben zu sollen oder gar zu wollen.

In einem übrigens begeisterten Bericht eines zufälligen nicht zionistischen Besuchers der Kolonien las ich kürzlich, daß die Ansiedler

in Palästina auch bei ungünstigsten Bedingungen — wie jetzt im Kriege — unerschütterlich glauben und arbeiten, bei drosselnden Steuern, Arabergefahren, Bodenundankbarkeit, Seuchen von Mensch und Tier und stetig drohender Verschlimmerung ihrer Zustände tapfer, willenfest und zukunftsgläubig sind — nur in dem einen nicht: Es gibt dort wenig Kinder. Sie glauben, ihren Kindern mehr als das Möglichste schuldig zu sein. Es fehlt ihnen eben doch noch am wirklichen Gottvertrauen und der notwendigen Vollständigkeit und Unbedingtheit des Jetzt. Sie heiraten nicht, weil sie voraussehen, vorausberechnen — o werden sie nicht einmal — wie Lenaus schöne Frau Anna — das Wehklagen der Kinder hören, die sie nicht hatten gebären wollen?

Wenn in Ägypten nach dem Befehl der Erstgeborenentötung die Mütter so klug und gewissenszart gewesen wären, lieber gar keine Kinder mehr haben zu wollen, wäre Moses ungezeugt geblieben. Oder ein heutiges Beispiel: Friedrich Hebbel hat an den Folgen der Unterernährung und der anderen Leiden seiner Jugend sein Lebenlang getragen und auch sein vorzeitiges Ende gehörte zu diesen Folgen. Wer hätte den Mut der Weichlichkeit, deshalb zu wünschen, er wäre lieber nicht geboren worden — ein schauerlicheres Todesurteil als die Selbstverurteilung der europäischen Persönlichkeitskultur durch die automatische Versickerung seiner Erhaltungs- und Vermehrungslust mit der Zunahme seiner Art Geistesbildung kann wohl nicht gedacht werden. Gewiß ist der Vorwurf auch den Männern zu machen, aber — man wird mir zugeben: Vor allem den Frauen.

Es rächt sich eben bei der Frau ganz besonders die Vorstellung, daß die Naturnähe, das geliebte Tagewerk, in wahrer Gemeinschaft an heiliger Stätte dereinst Wesen und Denkweise aller von Grund aus verwandeln werde. Nein, nein, von außen kann es nicht kommen!

Ist unseren Frauen — wie ja uns allen — wirklich die Möglichkeit gegeben, überhaupt jemals das Ideal, das sie im Geist und Herzen tragen, vollkommen in äußeres Verhalten umzusetzen — so muß es ihnen auch hier, jetzt, jeden Tag und in jeder Welt — also auch in Wirrwarr und Zerrissenheit des Galut — möglich sein, wahr zu leben, — so müssen sie das Übermenschliche zu Wege bringen: Das, was sie jetzt hier bis in den Kern fühlen, die Tragik des Zwiespalts also, der tausend Halbheiten unabgeschwächt, ohne Versöhnung und Vergleich im Täglichen auszudrücken. Ich sage nicht einmal: weil ihre kompakte Masse ja nicht heute und nicht übernächstes Jahr nach Erez Jisroel gehen kann. Es handelt sich darum, ob dasjenige Wesen, das die abstrakte Idee, das Bewußtsein des unendlichen Weges nicht als bewegende Kraft des Lebens empfinden kann, sondern begabt ist, dem Geschehensreifen, dem Jetzt in allen Entwicklungsetappen seine vitale Grundtiefe und unerschöpfliche Wahrheit der Erlebung zu geben, den Befehl seines inneren Willens über Macht und Gesetz der äußeren Welt zu setzen vermag. Wir brauchen uns nicht an Deborah, die Jungfrau von Orleans oder Judith zu erinnern, um zu wissen, daß es dies kann.

Es müßte den Westlerinnen also z. B. als die einzige Lebensmöglichkeit erscheinen — ich greife absichtlich nach der äußersten Konse-

quenz, um das Unerträgliche ihrer Situation vor Augen zu führen —, Geliebte oder Mutter ohne soziale Sicherungen zu sein oder wenigstens die Kinder anderer mit der ganzen Leidenschaft ihres Andersseinwollens zu führen, zu formen und mit ihrer Umgebung in Gegensatz zu bringen.

Ich sage nicht etwa, daß dies zu geschehen hätte. Ich meine nur, daß es sich so z. B. äußern könnte; wie bei den russischen revolutionären Studentinnen vor zwei Generationen das kurzgeschorene Haar, die Zigarette und die freie Liebe durchaus nicht logisch, mit der Vorbereitung zur Befreiung ihres Vaterlandes zusammenhing. Es war nur die entscheidende Auflehnung gegen die Stumpfheit und geistfeindliche Beharrungsmoral derer, die der Erneuerung im Wege waren, in der Sprache dieser Welt selbst, dem Sichtbaren, Handgreiflichen, Täglichen. Naives Wollen, von Intellektualität ungebrochen, muß dazu aufgebracht werden und eigensinnig unberührt standhalten der Dialektik dieser Philister — bei uns der Killejuden —: Daß sie in Äußerlichkeiten ihr Genüge finden, um jeden Preis apart sein wollen oder gar den niedern Trieben ergeben seien usw. Nur in solchem blutdurchpulsten Leben können Vereinstätigkeit, Vorträge, politische Schreibereien mehr als Ersatz und Trost, wirklich Teil des Lebensinhalts sein.

Die Familie bindet, verankert mit vermehrten Bedürfnissen und Rücksichten in der stofflichen Gebundenheit, der der Idee-Erfüllte sich entwinden will. Sie verbreitert die Möglichkeiten der Hindernisse und verringert die möglichen Erneuerungsanregungen der inneren Stoßkraft. Wie will man es aber erklären — ich darf es nicht als Symptom bezeichnen, stelle es nur als auffallend fest —, daß unter den unbedingtesten Kämpfern für jüdische Volkserneuerung so viele — wenn nicht Ostjüdinnen — Arierinnen zur Lebensgenossin und Mutter ihrer Kinder wählten. Sie ziehen eben — unbewußt — unjüdische, aber sich selbst bekämpfende Weiblichkeit einer jüdischen — je leidenschaftlicher der gute Wille ist desto mehr — von der Ursprünglichkeit abrückenden Weibhalbheit vor.

Ohne Zweifel sind unsere jüdischen Europäerinnen in ihrer rührenden, hilflosen Sehnsucht nach Gläubigkeit ihrem, trotz aller Unbefriedigung unentwegt treuem Suchen bewunderungswürdig, um so mehr, als sich ihre Bodenlosigkeit greifbar darin manifestiert, daß sie, wenn sie sich und ihrer Liebe zum großen Ziel nicht untreu werden wollen, zumal aber, wenn sie in klarem Intellekt und zartem Gewissen die Gründe auf seiten des westjüdischen Mannes erkennen und anerkennen, — geradezu zum Cölibat verurteilt sind. Wie die Assimilantin zur Scheinehe, formalen Ehe, seelischem Cölibat. Eines der Kennzichen: Mitherübergenommene Kinderfurcht. Nimmt man hierzu, daß beide im unausgefüllten Zentrum ihres Wesens das Vergebliche, vielleicht sogar das dem erstrebten Gemeinziel Schädliche ihres Opfers irgendwie fühlen, — ergreift einen die ganze furchtbare Tragik einer Übergangsgeneration.

Aber wenn die Frauen diese Krise nicht nur überstehen, sondern doch noch als Siegerinnen umgeschaffen aus ihr hervorgehen sollten, — welch ein Geschlecht von Müttern müßte das werden! Eine Jugend des

Messiasvolkes würde aus ihnen hervorbrechen, das die errungene neue Ganzheit des unbekümmerten Atmens in eigener Luft, in unendbarer Glückseligkeit zu schätzen wissen würde, und dennoch auch diese ungetrübte vollkommene Naturverbundenheit nur als das ungefüge Material des Geisteswillens, als den Schauplatz und die Verwirklichungsgelegenheit der Idee anerkennen könnte.

Jüdinnen

Von Max Brod, Prag

Sehr geehrter Herr Redakteur!

Sie wünschen einige Zeilen von mir über das Problem der jüdischen Frau und über die Frauengestalten in meinen Büchern insbesondere . . . . Sie meinten, daß ich in der Zeit seit Abfassung meines Romans „Jüdinnen" eine Entwicklung durchgemacht habe, die mir selber meine „Jüdinnen" jetzt in einem anderen Lichte erscheinen lassen dürfte. Sie baten mich um eine Art Konfession über mein erstes Frauenbuch. Sie deuteten auch an, daß Ihrer Meinung nach in der Öffentlichkeit mein Roman „Jüdinnen" für dasjenige Buch gehalten wird, in dem ich mich mit diesem Problem am intensivsten beschäftigt haben soll. Ich gestehe, daß Sie mich mit dieser letzten Andeutung stark zur Erwiderung gereizt haben. Meine Stellungnahme zu dem Komplex „jüdische Frau" wird nach dem einen Buch „Jüdinnen" beurteilt, wohl deshalb, weil hier das Problem schon in den Titel gerückt ist. Doch habe ich durchaus nicht alles in diesem einen Buch gesagt, das nur eine bescheidene Seitenansicht des Problems zeigt. In meinen anderen Büchern steht Wesentlicheres, namentlich in den beiden Dramen „Retterin" und „Eine Königin Esther", im Gedichtbuch „Das gelobte Land", sowie in dem noch ungedruckten Roman „Das große Wagnis". Über ein Erlebnis, in dem zwei so zentrale Bewegungen meines Fühlens einander begegnen („Frau" und „Judentum"), — über ein solches Erlebnis kommt man nicht mit einem, nicht mit zwei Büchern hinweg: es ist Lebensinhalt, fortgestaltende, immer neue Aufwühlung der Seele, es kann eigentlich, solange ich lebe, nicht abgeschlossen werden. Meine ganze Hoffnung liegt in diesen letzten Worten . . .

Damit aber will ich nicht sagen, daß mein Roman „Jüdinnen" von mir selbst über die Achsel angesehen wird, daß ich eine gewisse bagatellisierende Betrachtung, die man ihm neben meinen andern Romanen, namentlich neben „Schloß Nornepygge" und „Tycho Brahe" zuteil werden läßt, berechtigt finde. Dieses Buch steht scheinbar ganz isoliert in meiner Entwicklung, erratisch, ein richtiger Roman nach dem unnaturalistischen Gefühl- und Gedanken-Gebilde „Nornepygge", das expressionistisch war, ehe das Schlagwort „Expressionismus" existierte, — also für alle jene, die mich nur als „modernen Autor" wollen, ein Rückschritt. . . . Jahrelang sah ich selbst mit dieser Brille auf meinen Roman „Jüdinnen", mochte ihn gar nicht, fand ihn geradezu kompromittierend — man irrt

eben zuweilen auch im Selbsttadel, nicht nur im Selbstlob —, bis mir plötzlich die entwicklungsmäßige Ehrlichkeit dieser Gestaltung, gewissermaßen ihre Naivität hinter allen nebstdem vorhandenen Absichten aufging. . . . Die Sache liegt für mich nun so: „Schloß Nornepygge“ war ein Weltuntergang. Ich hatte alle Werte negiert, ich hatte in der Person des Helden mich selbst aus der Welt geschafft, in der für einen „Indifferenten“ meiner damaligen Art keine Möglichkeit bestand, weder im Diesseits noch im Jenseits. Nachträglich sehe ich ein, daß nichts die klare, von außen sichtbare Eindeutigkeit meines literarischen Profils mehr beeinträchtigt hat als die unwillkürliche, mir damals ganz unbewußte Geste, mit der ich nach dem Nornepygge-Erfolg, statt weiter in dieselbe Kerbe zu hauen, still zur Seite schlich und etwas ganz anderes in Angriff nahm, gleichsam nochmals von vorn anfing und versuchte, aus dem wenigen Positiven, das mir aus meinem allgemeinen Zusammenbruch geblieben war, eine neue Lebensmöglichkeit für mich aufzubauen. Ich sammelte, statt auf meiner literarischen Marke: „Verzweiflung“ zu bestehen, die bescheidenen Trümmer von Glauben, die es in meiner Seele noch gab. Und diese Glaubensreste zentrierten sich um diese eine Erscheinung: Die jüdische Frau. Nach den welthistoriehaften, menschheitsweiten Prospekten von „Nornepygge“, die haltlos eingestürzt waren, taucht dieses geradezu übertrieben eingeengte Buch „Jüdinnen“ auf (nicht einmal in Prag spielt es, sondern in einer kleinen Provinzstadt) — und im Mittelpunkt ganz Dumpfheit, ganz Brutwärme, aber sicher und allen Zeiten trotzend: das jüdische Heim (2. Kapitel), die Familie, die jüdische Mutter, die kleine, schwache, sorgend-liebevolle Figur, und in ihrem schützenden Bannkreis sich entwickelnd die junge schöne Olga, meine Lieblingsgestalt, naturhaftes Landmädchen mit dem guten mütterlichen Instinkt, Trösterin unendlicher Vereinsamungen, Helferin, Retterin. Aus der Olga-Gestalt hat sich mir später die jüdische Heldin entwickelt, die „Retterin“ Hanna (in dem gleichnamigen Drama) und die große reine „Esther“, morgensternlich, allumfassend. Doch ich möchte, daß man alle diese heroischen Keime schon in meinem schlichten Landmädchen ruhen fühlt, dessen große Szene (12. Kapitel) ich unter Tränen geschrieben habe. Man hat es leider wenig beachtet, daß der Nachdruck des Buches „Jüdinnen“ auf dieser „Tochter Zions“ liegt, wie ich sie, nur sie, in ihrem Hauptmoment nenne — man war, wie der Held des Buches, allzusehr von Irene geblendet — der zweiten Agonistin, die nun freilich den von westeuropäischer „Kultur“ und Intellektualismus-Streberei gründlich verdorbenen Jüdinnentypus darstellt. Wie wahr dieser Typus gezeichnet ist, sehe ich daraus, daß drei Damen meiner weiteren Bekanntschaft sich damals durch das Buch getroffen und beleidigt gefühlt haben, — obwohl keine von ihnen gemeint war. (Über das Prinzipielle dieser Frage „Dichter und Modell“ vgl. mein Nachwort zu „Arnold Beer“.) Gewiß, Irene ist verdorben, geistig ruiniert. Aber die Kritik gilt weniger ihr und dem guten Urwesen der jüdischen Frau (das ja in Olga genugsam angedeutet sein sollte, zumindest im Umriß) — meine Ironie

trifft vielmehr das Milieu, das verkehrte Erziehungssystem, die Assimilation der Jüdin an eine Umwelt, in der sie „exzellieren" muß, um sich überhaupt bemerkbar zu machen, meine Kritik gilt in diesem Buche vor allem der jüdischen Familie, der jüdischen Mutter (die wiederum ihr Gegenstück in der guten Mutter des Helden hat), dieser geschäftigen Kupplerin ihrer Töchter, dieser Beschickerin der Heiratsmärkte, dieser absoluten Mißversteherin ihrer Kinder. Irenes verbildete Geistigkeit, das jammervolle Existieren ihres Freundinnenkreises sollte in meinem Buch als Produkte dieser traurigen, spezifisch westjüdischen Verhältnisse dargestellt werden. Kein einziger Kritiker hat das bemerkt. Wie laut muß man denn eigentlich schreien, um gehört zu werden! Und doch steht alles in dem Buche, nicht etwa zwischen den Zeilen, sondern ausdrücklich mit folgenden Worten, die freilich niemand, niemand gelesen zu haben scheint. Irene spricht selbst (Seite 175 der Neuausgabe, die an dieser Stelle nicht, sonst aber vielfach verändert ist), sie sagt zu Hugo: „Sie staunen, Sie wissen nicht, daß jedes dieser Mädchen, die Sie da klagen sehen, ein verkanntes Genie ist. Jede beklagt ihr Genie, das nutzlos zugrunde geht, ohne in Wirksamkeit getreten zu sein. Jede nämlich, und wenn Sie es ihr noch so wenig ansehen, könnte so glühend, so zärtlich, so mit ganzer Seele lieben, die feinsten Seiten ihres Ich entwickeln. Aber die Welt verschmäht ihr Anerbieten, das ist es... Ja, lieber Hugo, Sie wissen nichts von der Tragik eines Familienmädchens von heute. Wie sie im Schoß der Familie aufwächst, gleichsam behütet und umstellt von allen Angehörigen — und doch ist sie schon während ihres Aufwachsens dem härtesten Daseinskampf ausgeliefert. Das eben ist der Schwindel. Diese scheinbare Geborgenheit und dieser wirkliche Kampf. Wer wird für sie sorgen, wenn sie keinen Mann bekommt! Und dabei muß doch immer der Schein der Sicherheit, des trauten Familienlebens ohne Angst gewahrt werden. Und eben dadurch, das ist das Schreckliche — ist das Mädchen nur passiv diesem Kampf ausgesetzt, aktiv aber darf sie nicht eingreifen. Das hat sie dem Schutz ihrer Angehörigen zu verdanken: daß sie sich selbst nicht schützen darf, nichts erkämpfen darf. Aber mehr als dieses Negativum bietet ihr dieser Schutz nicht u. s. f." — — Man sieht, ich habe eine Satire auf die jüdische Familienerziehung geschrieben, nicht auf die jüdische Frau. Ich glaube an die jüdische Frau. An die Frau, die nicht mehr von dem Tabu hypnotisiert ist, daß sie sich „nichts erkämpfen darf". So sind auch die Heldinnen meiner folgenden Bücher, von der Olga der „Jüdinnen" ausgehend, insgesamt Kämpferinnen, und ich bemerke soeben zu meinem eigenen Erstaunen, daß ich in der „Retterin" wie in der „Esther" das Erwachen der Frau beidemal an die Tatsache geknüpft habe, daß sie sich den beengenden, sinnlos gewordenen Traditionen ihrer Familie durch die Flucht entzieht. Es ist die Flucht aus Westeuropa in ein neues Menschheitsideal. Auf dieser Flucht werden jüdischer Mann und jüdische Frau einander begegnen, einander finden. . . .

Die jüdische Schauspielerin

Von Julius Bab, Berlin.

Wie auf so manchen andern Gebieten, so wird hinsichtlich des Theaters der Anteil der Juden vom jüdischen wie vom nichtjüdischen Betrachter leicht überschätzt. Eine gewissenhafte Betrachtung zeigt z. B., daß in leitender Stellung nur sehr wenige Bühnen, nämlich die paar Privatbühnen der Großstädte, Juden haben — die große Masse der deutschen Hof- und Stadttheater schließt sie nahezu prinzipiell von der Leitung aus. Auch unter den Schauspielern ist der jüdische Anteil durchaus nicht so groß, wie man im allgemeinen glaubt. Nur im schauspielerischen Mittelstand — bei den guten Episodenspielern der ersten, den Protagonisten der zweiten Bühnen — dürften sie in Deutschland über ihren allgemeinen Bevölkerungsanteil hinaus zahlreich sein. Unter den Kräften allerersten Ranges haben sie einige bedeutende Vertreter, aber einen zahlenmäßig durchaus bescheidenen Anteil, und auffällig gering ist ihre Anzahl im großen schauspielerischen Proletariat. Das letztere mag mit ihrem stärkeren Realsinn, ihrer Fähigkeit zur Selbstkritik, der größeren Beweglichkeit zusammenhängen, die dem jüdischen Schauspieler vielleicht häufiger als einem andern gestattet, eine Laufbahn, die sich ihm als hoffnungslos enthüllt, aufzugeben. Das hat schon der klassische Historiker der deutschen Schauspielkunst, Eduard Devrient, richtig bemerkt. Was dieser aber sonst beibringt, um den immerhin bedeutenden, den Anteil der Juden an andern Künsten vorläufig sichtlich überragenden Zusammenhang zwischen Judentum und Schauspielkunst zu erklären, ist herzlich flach und schief. Daß Erwerbssinn die Juden zum Theater führe, ist in Anbetracht der doch gewissermaßen zahlreichen und zuverlässigeren Wege, die es sonst gibt, um zu Geld zu kommen, ein absurder Gedanke. Und daß es ein geschickter Elektizismus sei, durch den die Juden in der Schauspielkunst allein Bedeutenderes leisten, ist wohl inzwischen durch eine Reihe wirklich bedeutender jüdischer Schauspieler widerlegt. Und was man sonst im allgemeinen an Erklärungen für diesen Zusammenhang anbietet, reicht nicht aus. Die sozialen Gründe: die völlig uneingeschränkte Zugänglichkeit gerade dieses bürgerlich nicht abgeschlossenen Standes — die geschichtlichen: die frische und deshalb besonders wirksame Hingerissenheit der Juden zu den dramatischen Gestalten des ihnen neu erschlossenen europäischen Dichterwerks — das erklärt höchstens Möglichkeit und Anlaß, aber nicht Ursache und Erfolg der jüdischen Wendung zum Theater. Und die häufig gehörten psychologischen Gründe, die von der Beweglichkeit, dem Anpassungstalent und gar vom Verstellungsvermögen der Juden sprechen, sind flach und schief: fragwürdig, was die jüdische Psychologie, hoffnungslos falsch, was die Psychologie der Schauspielkunst anlangt. Denn diese beruht, sofern sie eine schöpferische Kunst ist, natürlich nicht auf der Unpersönlichkeit, dem sich Verwandeln und Verstellen, sondern wie jede Kunst auf dem Gestalten,

dem sich Offenbaren der Persönlichkeit, auf einer menschlichen Eigenkraft! Allerdings unterscheidet sich diese Kunst in ihren Bedingungen vor allen andern dadurch, daß sie einerseits an eine andere gebunden ist, daß ihr die freie Motivwahl durch die Rolle des Dichters abgenommen wird, und daß sie andererseits in urtümlicher Art das gesamte körperliche und seelische Sein des Menschen als Werkzeug ergreift und dadurch jene konzentrierende Auswahl eines bestimmten Sinnes entbehrlich macht, die für alle anderen neueren Künste Voraussetzung ist. Meine Meinung ist nun, daß in allen andern Künsten Gefahr und Schwierigkeit des modernen Juden in seinem zuweit entwickelten Scheidungsvermögen, in seiner Fähigkeit zur Überkonzentration liegt. Überall, wo die Konzentration auf das gestaltende Mittel und das zu gestaltende Motiv über den Zweck hinausgeht, da der seelische Zusammenhang wie der Weltzusammenhang zerrissen und es entsteht statt des Kunstwerks ein Kunststück: Virtuosentum. Das Gegenstück dazu zeigt die Frau in der Kunst, der die Konzentration auf Motiv und Mittel aus dem Welt- und Seelenzusammenhang heraus so schwer wird, daß ihr stets die Gefahr der Verschwommenheit: Dilettantismus, droht. Wie die Frau aber gerade in der Schauspielkunst und eigentlich nur in der Schauspielkunst es zu großen künstlerischen Leistungen bringen kann, weil hier in der vorher geschilderten Weise die Auswahl des Motivs ihr abgenommen, die Auswahl eines seelischen Organs von vornherein erübrigt und also das Gleichgewicht von Teil und Ganzem von vornherein garantiert ist — so findet der Jude in den Grundbedingungen dieser Kunst am ehesten Schutz vor seiner Gefahr, wird durch das dramatische Ganze äußerlich, durch die ständige Inanspruchnahme seines menschlichen Gesamtwesens innerlich vor einer außerkünstlerischen Zuspitzung seiner besonderen Energie bewahrt. Dies scheint mir der wesentliche Grund, warum dem Juden in der Schauspielkunst häufiger als in andern Künsten das reine und große Werk gelingt. Gleichwohl muß sich auch hier noch jene Eigenart, die seine Gefahr ist, als charakteristischer Zug zeigen. Nicht nuancenlose Blässe, sondern verwirrende Übernuanciertheit, ist der bedenkliche Pol, dem auch noch das gesunde Gleichgewicht jüdischer Schauspielkunst näher steht. Die durch viele Jahrhunderte theologischer Übung entwickelte Kraft dialektischer Scheidung gibt dem jüdischen Schauspieler eine Schärfe des Tons, eine Entschiedenheit der Geste, die sich vielleicht als charakteristisch verbindend werden finden lassen unter den vielen sehr verschiedenen Menschlichkeiten, die große jüdische Darsteller auf dem Theater vor uns entfaltet haben.

Was sich sonst an den seelischen Inhalten, die Schauspieler jüdischer Herkunft auf der Bühne anbieten, als spezifisch jüdisch in Anspruch nehmen läßt, ist natürlich oberhalb jenes gekennzeichneten Rhythmus nichts Einheitliches, sondern je nach der sozialen Schicht und dem individuellen Temperament des Betreffenden so verschieden, wie es der Fülle von Möglichkeiten des jüdischen Wesens entspricht. Und ganz so steht es natürlich auch mit der jüdischen Frau als Schau-

spielerin. In vielen Fällen wäre es willkürliche Konstruktion, der ganz weitgreifenden Menschlichkeit, der großen nachschöpferischen Phantasie, die irgendwie auf jüdischem Blutsgrunde gewachsen ist, nun noch jüdische Besonderheiten in der Formgebung nachweisen zu wollen. Das gilt von den klassischen Repräsentantinnen der französischen Schaubühne, von der Sarah Bernhardt und der Rachel, wahrscheinlich nicht anders wie von der genialsten Soubrette, die augenblicklich in Berlin lebt, der Massary. Bei diesen ganz großen Temperamenten verschiedensten Stils bleibt vielleicht gerade wegen der Schrankenlosigkeit, mit der ihr Temperament um sich greift, keine Spur ihres Volkstums zurück. Und erst auf etwas eingeengterem Gebiet immer noch genialer Leistung mögen sich diese besonderen Spuren zeigen. Die jüdische Dialektik wurde etwa als Gabe einer blitzschnell und blitzklar pointierten Rhetorik offenbar bei der einst so berühmten „scharfen Dame" des Burgtheaters, Zerline Gabillon, geborene Würzburg. Und von gleicher Herkunft dürfte heute noch die im klugen Salongefecht, wie im tragischen Pathos, wie in Strindbergscher Seelenzerklüftung gleich scharf einschneidende Pointensetzung der Rosa Bertens sein.

Eine weichere, mehr leidende und mehr nervöse, meist wohl auch jüngere Art von jüdischer Schauspielerin ist seit etwas über einem Jahrzehnt auf deutschen Bühnen ziemlich verbreitet. Als ihre bedeutendste Vertreterin nenne ich Irene Triesch. Das sehr starke Arbeiten des dialektischen Verstandes ist auch hier zu spüren; aber es ist hier statt mit einer imposanten physischen Energie mit dem sogenannten „modernen", d. h. sehr schwachen, sehr unbeherrschten Nerven verbunden. Aufschwünge ins Pathetische und Dämonische fallen deshalb meist sehr fragwürdig aus, und zu einer rein erfreulichen Deckung mit der dichterischen Idee kommen diese Schauspielerinnen meines Erachtens nur da, wo sie entweder den schwachen und hilflos erliegenden Menschen geben oder mit völlig draußenstehendem Witz ein schon vom Dichter verspottetes Bild unechter Menschlichkeit, erlogener Pathetik umreißen. Das Dämonische aber, das diese Art Schauspielerinnen — und es sind natürlich nicht nur jüdische! — so häufig kultivieren, erscheint mir deshalb peinlich unecht, weil gefährliche Naturwesen nur aus einem Plus, einem Übermaß innerer Angriffskräfte, nicht aus einem Minus, einem zu Wenig des physisch nervösen Widerstandes glaubwürdig zu machen sind. Wenn Penthesilea wahnsinnig wird, nicht, weil sie zu viel in sich hat, sondern weil sie zu wenig verträgt, so ist das ein klinischer Fall und keine Menschheitsangelegenheit! Die schlechten Nerven, die viele jüdische junge Damen heute haben, stellen ihnen noch keine künstlerische Qualifikation aus.

Es gibt freilich wie überall auch hier eine quantitative Steigerung, ein Extrem, wo eine Wahrheit in ihr Gegenteil umschlägt und die Schwäche zur Kraft wird. Das ist der Punkt, wo der Nervenwiderstand überhaupt so aufhört, daß man den Eindruck einer handelnden Person ganz verliert und nur noch den eines Gefäßes hat,

in das sich aus der Welt und aus der Stunde irgendein Geist ergießt! Solch ein Schallrohr durchflutender Stimmen ist die kleine Lia Rosen. Diese erschütternd ekstatische Sprecherin ist vielleicht kaum eine Menschendarstellerin zu nennen; aber irgendwie verwandt bleibt sie der Schauspielkunst, und es wird sich auch nicht leugnen lassen, daß die zitternden Musiken, die aus der Kehle dieser kleinen Galizianerin kommen, unwillkürlich an Davids Psalmen und die Raserei der Propheten denken lassen.

Hier leuchtet zwischen den Dämmerungen moderner Kulturproblematik ein Weg zu den innersten und edelsten, den patriarchalisch religiösen Urkräften des Judentums, auf. Eine Schauspielerin, wie etwa der Jude Schildkraut, der mit breiten Schritten auf palästinensischer Erde zu gehen scheint und fern jeder modernen Nervenschwäche aus uralten heiligen Vatergefühlen heraus vollblütiges Menschenschicksal gestaltet, so eine Frau, die eine jüdische Else Lehmann sein müßte, haben wir meines Wissens heute nicht ganz. Beinahe doch in der vorzüglichen Berliner Charakteristikerin Ilka Grüning, deren vollsaftig breite Töne manchmal an die üppige Lebensfülle Schildkrauts erinnern können. Im Vordergrund steht bei ihr freilich (wie bei ihrer noch leichter beweglichen Wiener Kollegin Tini Senders) ein überaus witziger Verstand, der ihre Karikaturenzeichnungen zu den ergötzlichsten der deutschen Bühne macht.

Im übrigen scheint es mir keine Frage, daß die bedeutenden Umbildungen, die das jüdische Menschentum durchmacht und die die gegenwärtige gewaltige Krise beschleunigen wird, auch neue Kräfte jüdischer Schauspielkunst freimachen werden, und daß vielleicht schon in einem Jahrzehnt ein gleichgerichteter Überblick wesentlich andere Resultate liefern wird.

Die jüdische Frau in der deutschen Frauenbewegung

Von Henriette Fürth, Frankfurt a. M.

Die jüdischen Frauen nehmen in hervorragendem Maße an der Frauenbewegung teil. Das ist kein Zufall, sondern darin begründet, daß die Frauenbewegung ursprünglich von einem Punkte ausging und in Gegebenheiten verwurzelt war, die von alters her die ureigenste Domäne jüdischen Frauenlebens in sich begriffen. Die ersten Anfänge dessen, was wir heute unter Frauenbewegung verstehen, sind charitativer und pädagogischer Natur. Leidenden wollte man Hilfe bringen, Schutzbedürftige schützen und betreuen, durch Natur und Verhältnisse Lebensschwache mit Hilfe von Erziehung und Berufsschulung für das Leben ertüchtigen.

Von dem Gedanken an eine Frauenbewegung, die es sich zum Ziel setzt, die Frauen als nach allen Seiten hin gleichverpflichtet aber auch gleichberechtigt dem Staatsganzen einzugliedern, war man damals noch weit entfernt. Zwar wetterleuchtete es schon lange, bevor es zu eigent-

lichen Bekundungen einer Bewegung innerhalb des Frauentums der Kulturnationen kam, am Himmel des geistigen Geschehens. Prachtvolle Einzelerscheinungen, Vollmenschen im besten Sinne des Wortes treten hervor, erzwingen und erringen sich die Sympathie oder zumindest die starke Beachtung ihrer Zeitgenossen und ein Andenken, das die Zeiten überstrahlt. Schon ums Jahr 1789 erließ Olympe de Honges, die Führerin der revolutionären Frauen Frankreichs, eine „Erklärung der Frauenrechte". Und 1792 folgte dieser mutigen und feurigen Verteidigerin der Menschen- und Frauenrechte die schlichtere Engländerin, Mary Wollstonecraft mit der Streitschrift „Eine Verteidigung der Frauenrechte". (A Vindication of the Rights of Woman.) Auch Männer wie Condoveet, v. Hippel und vor allem John Stuart Mill nahmen sich der Frauensache an.

Vergebens aber suchen wir die Spuren, die alle diese Männer und Frauen im Tatsachenleben ihrer Zeit hinterlassen hätten, forschen wir nach ihren Erfolgen für die soziale, geistige und wirtschaftliche Befreiung der Frau.

Dem einen und andern dieser frühen Vorkämpfer der Frauensache wurde die rasch wieder zerbröckelnde und in alle Winde sich zerstreuende Gefolgschaft weniger, das war alles. Eine Frauenbewegung ging von ihnen allen nicht aus und konnte nicht von ihnen ausgehen, weil die Zeit noch nicht erfüllt war, weil ihnen, neben der geistigen Bereitschaft und Erkenntnisfähigkeit der Massen für die inneren Zusammenhänge der Wirtschafts- und Geisteswelt, der breite Resonanzboden der wirtschaftlichen Bedürftigkeit fehlte.

Als diesen Boden dann die Not der Zeit, die Anarchie der industriellen Entwicklung geschaffen hatte, da waren es naturgemäß zuerst die bewußtesten und ökonomisch freier gestellten Schichten, die die neuen Lebensforderungen zu meistern und in ihrer Art zu erfüllen suchten. So kam es, daß die zutiefst wirksamen wirtschaftlichen Ursachen der Frauenbewegung in ideologischer Verkleidung auf den Plan traten, daß die erste Massenforderung der Frauen Bildung und Beruf war, so daß bei all denen, die die Oberfläche der Dinge für ihren Kern nahmen, die Vorstellung entstand, daß die Frauenbewegung eine rein geistige Sache sei, der sich erst im Laufe der Zeit wirtschaftliche und politische Strömungen und Strebungen angegliedert hätten.

Dieser Irrtum ist sehr begreiflich. Von jeher hatte es Frauen und vereinzelt auch Männer gegeben, die das dem weiblichen Geschlecht zugefügte Unrecht erkannt und tief empfunden hatten. Ihre flammenden Proteste gegen Unrecht und Unterdrückung waren ergebnislos verpufft und mußten verpuffen, so lange der wirtschaftliche Untergrund noch nicht so weit vorbereitet war, um all das neue Saat- und Vorstellungswerk aufnehmen zu können. Erst nachdem der Siegeszug der Maschine die Hauswirtschaft revolutioniert und die Frauen in größerer Zahl genötigt hatte, auf dem Markte des Lebens sich ein hartes Stück Brot zu erkämpfen, kam mit dem wirtschaftlichen auch das geistige Umdenken und Umlernen. Die Not verdichtete sich zur Forderung. Es wurden die beiden Zweige der

modernen Frauenbewegung, die von verschiedenen Punkten her, aber im letzten Grunde mit der gleichen Zielsetzung die Welt für die Frauen zu erobern trachteten.

So sehen wir als die beiden Grund- und Ecksteine der modernen Frauenbewegung auf der proletarischen Seite die Arbeitsüberlastung und das brennende Verlangen nach Erlösung von Überarbeit, Elend und Schutzlosigkeit. Auf der anderen Seite der gesellschaftlichen Stufenleiter aber ist es ursprünglich der Drang nach Bildung und Wissen, die Sehnsucht durch die Berufsübung von der Leere und Zwecklosigkeit eines Daseins erlöst zu werden, dem man seinen Inhalt genommen. Das Heim sich neu auf neuer Grundlage aufbauen, wollen die einen; hinaus auf den Markt des Lebens begehren die andern.

Zum Ringen um Beschränkung der Arbeitszeit, um Verbesserung der Arbeits- und Lebensbedingungen, um Schutz des Lebens und der Arbeit verdichtet sich das eine, zum Ruf nach Arbeit, nach Bildung und Beruf wird das andere. Beide begegnen sich endlich in der Einsicht, daß ihren gerechten Forderungen und Bestrebungen nur die Erringung der Bürger- und der politischen Rechte der Frau die Erfüllung bringen könne.

Jüdische Frauen haben in allen Stadien dieser Entwicklung mitgewirkt. Ihre charitative Veranlagung, ihr leicht beweglicher und aufnahmefähiger, aber auch in die Tiefe brennender und leuchtender Geist und endlich der dem Judentum zutiefst eignende Drang nach Freiheit, Unabhängigkeit und Selbstbestimmungsrecht ließen sie als die gewiesenen Mitstreiterinnen und auch Führerinnen der allgemeinen Frauensache erscheinen. Aber auch schon bevor es eine eigentliche Frauenbewegung gab, finden wir Jüdinnen in vergleichsweise großer Zahl unter denen, die die persönlichen Härten und Unbilden einer engen Zeit schwer empfanden und sich tatkräftig dagegen auflehnten. Die bekanntesten Frauen der Romantik sind aus dem Judentum hervorgegangen. Rahel Varnhagen, die Brandes, der berühmte Literarhistoriker, die bedeutendste Erscheinung ihrer Zeit, die Dorothea Mendelsohn (Veit-Schlegel), Henr. Herz und andere erhoben zu einer Zeit, in der die Persönlichkeit zu erwachen sich anschickte, das Banner einer neuen Geistigkeit und einer souveränen Moral. Man mag mit der Freiheit, die sie meinten und die sie sich nahmen, nicht in allen Punkten einverstanden sein. Entscheidend für die Beurteilung dieser Frauen ist aber das eine, daß sie es wagten, sie selbst zu sein. Daß sie es unternahmen, den Persönlichkeitsanspruch und damit das Recht der Frau als eine Selbstverständlichkeit zu formulieren und — zu leben. Die Salons dieser geistvollen Berliner Frauen, denen sich in Wien die der Schwestern Fanny von Arnstein und Cäcilie von Eskeles gesellten, wurden zu Mittel- und Ausstrahlungspunkten einer erlesenen geselligen und geistigen Kultur. Ihre persönliche Einwirkung befruchtete die Geister der zu Führern des Volkes vorbestimmten Persönlichkeiten. So mag mit Fug gefolgert werden, daß manches von dem, was die Staatsmänner, Politiker, Dichter,

Pädagogen und Philosophen ihrer Zeit damals oder später gewollt und erreicht haben, mit irgendeinem Würzelchen hinabreicht in das von dem Geist und Wollen jüdischer Frauen befruchtete Erdreich einer emporstrebenden Kultur.

Ein tief Bedauerliches bleibt in diesem Zusammenhang festzustellen: alle diese hochbegabten Frauen haben sich im Laufe ihres Lebens durch die Taufe dem angestammten Glauben und Volksverbande entzogen. Eine Würdigung der Anteilnahme der jüdischen Frauen an dem neuen Frauentum und der Frauenbewegung kann natürlich trotzdem an diesen Erscheinungen schon darum nicht vorübergehen, weil das Moment der Taufe weder die Vererbungs- noch auch die Milieuzusammenhänge aufzuheben vermag, die beispielsweise als köstlichste Habe den Töchtern eines Moses Mendelsohn zu eigen sein mußten. So haben diese Frauen der geschichtlichen Würdigung als Jüdinnen zu gelten. Und Rahel Varnhagen z. B. hat trotz ihrer äußeren Abkehr vom Judentum sich ein tiefes Gefühl für das angestammte Volk bewahrt. Sie wurde, wie Kayserling ausführt, „stolz darauf, eine Jüdin zu sein". (Kayserling: Die jüdischen Frauen in der Geschichte, Literatur und Kunst. Leipzig 1879. F. A. Brockhaus. S. 215.) „Für die Juden und die Verbesserung ihrer politischen Stellung zeigte sie, so oft die Gelegenheit sich bot, lebhaftes Interesse. Sie hat ihr Volk, im ganzen und im einzelnen, immer nach Kräften verteidigt, Unheil und Druck beständig für dasselbe mitgefühlt." Und als im Sommer 1819 sich eine wilde Judenhetze in ganz Deutschland erhob, schrieb sie ihrem Bruder Ludwig Robert, der in Karlsruhe Zeuge jener Vorgänge gewesen war: „Ich bin grenzenlos traurig und in einer Art, wie ich es noch gar nicht war. Wegen der Juden. Was soll diese Unzahl Vertriebener tun! Behalten wollen sie sie: aber zum Peinigen und Verachten, zum „Judenmauschel"-Schimpfen, zum kleinen dürftigen Schacher, zum Fußstoß und Treppenrunterwerfen. . . . Die gleißnerische Neuliebe zur christlichen Religion (Gott verzeihe mir meine Sünde!), zum Mittelalter mit seiner Kunst, seinen Dichtungen und Greueln, hetzt das Volk zu dem einzigen Greuel, zu dem es sich noch, an alte Erlebnisse erinnert, aufhetzen läßt! Judensturm . . . . ich bin hochbetrübt. Eine herrschende Religion taugt nicht, das ist unreligiös" (a. a. O. S. 215 f.).

Zwischen dem in diesen jüdischen Frauen verkörperten ersten Aufflammen der Sehnsucht nach Kultur, geistiger und sittlicher Befreiung und dem Eintreten jüdischer Frauen für konkrete, aus der Sphäre des Persönlichen in die des allgemein Zuständigen und Notwendigen führenden Ziele des Frauentums liegen Jahre: Es sind dann zunächst, übereinstimmend mit dem Gang der allgemeinen Entwicklung, Erziehungs- und Bildungsaufgaben, für die jüdische Frauen sich einsetzten.

Johanna Goldschmidt, geb. Schwabe, selbst Mutter von acht körperlich und geistig begabten Kindern, gründete in Hamburg zusammen mit einer gleichfühlenden Christin zu Ende der 40er Jahre des vorigen Jahrhunderts den ersten konfessionslosen Frauenverein, der, von seinen eigentlichen erzieherischen und allgemeinen Aufgaben abgesehen, wesentlich zur Ausgleichung konfessioneller Gegensätze beigetragen hat.

Als Hauptaufgabe hatte sich Johanna Goldschmidt die Propaganda Fröbelscher Ideen und die Ertüchtigung des Frauengeschlechts für die Aufgaben der Gattin, Mutter und Hausfrau gesetzt.

Auch eine der markantesten jüdischen Frauengestalten unserer Zeit, Frau Lina Morgenstern (Berlin), tritt uns zuerst in Verbindung mit der Förderung Fröbelscher Ideen entgegen. Als Vorsitzende des Kindergartenvereins gründete sie ein Seminar für Kindergärtnerinnen, veranstaltete Kurse für Kinderpflegerinnen und hielt populäre Vorträge zur Belehrung der Frauen und Mütter. Unter großen Opfern rief sie ferner neben den Kindergärten für Wohlhabende den ersten Volkskindergarten ins Leben. Die Not des preußisch-österreichischen Krieges von 1866 reifte in ihr den Entschluß, Volksküchen zu gründen. „Am 31. Mai 1866 teilte sie in einem warm geschriebenen Aufrufe ihre Ideen dem größeren Publikum mit und schon am 5. Juni trat ein Komitee zur Durchführung ihres Planes zusammen: am 9. Juli konnte die erste Volksküche in Berlin eröffnet werden. Infolge eines von ihr gehaltenen Vortrags wurde auch bald in Breslau eine Volksküche errichtet und rasch folgten solche in Warschau, Posen, Lemberg, Hannover, Wien, Pest und anderen Städten." Ebenso verdankt ihr die „Akademie zur wissenschaftlichen Fortbildung für Damen" ihre Entstehung. Sie hat sie mit großen persönlichen Opfern im Jahre 1869 errichtet, von dem Wunsche beseelt, die Frau für ihren natürlichen Beruf allseitig zu schulen. Neben ihrem praktischen Wirken entfaltete Frau Lina Morgenstern eine reiche und erfolgreiche literarische Tätigkeit. Ihr Andenken wird mit der aufstrebenden und aufblühenden Frauenbewegung ehrenvoll verknüpft bleiben.

Als Dritte im Bunde der von der pädagogischen Seite her zur Frauenfrage und Frauenbewegung gekommenen jüdischen Frauen ist Frau Henriette Goldschmidt zu nennen, die Gattin des Rabbiners Dr. A. M. Goldschmidt in Leipzig. Eine der Mitgründerinnen des 1865 entstandenen Allgemeinen deutschen Frauenvereins, der „die Arbeit, die Grundlage der ganzen modernen Gesellschaft, als Pflicht und Ehre des weiblichen Geschlechts erklärt und bestrebt ist, alle der weiblichen Arbeitskraft im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen", schuf sie schon um 1871 den Verein für Familien- und Volkserziehung und legte damit den Grundstein zu einem Erziehungswerk, das in der mit Recht hochgeschätzten Frauenhochschule in Leipzig seine Krönung fand. Ihre im Winter 1881 gehaltenen, in dem Buch „Ideen über weibliche Erziehung im Zusammenhang mit dem System Friedrich Fröbels" gesammelten Vorträge veranlaßten den Magistrat der Stadt Leipzig zur Errichtung der städtischen Fortbildungsschule für Mädchen.

Erziehungs- und Bildungsinstitute für das weibliche Geschlecht zu schaffen, die, vor dem schulpflichtigen Alter beginnend, die ganze Kindheit und Jugend umspannen und so ein geistig, sozial und humanitär abgerundetes Bildungsganze schaffen sollten, das war der Traum ihres Lebens. Sie sah ihn erfüllt, als es ihr vergönnt war, die von ihr geschaffene Hochschule zu eröffnen.

Hochbetagt wirkt diese echt jüdische Frau, der die vergeistigte Güte eines langen Lebens ihren Stempel aufgedrückt hat, auch heute noch im gewohnten Kreise, von allen verehrt und — was mehr ist — von allen geliebt.

Als die erste jüdische Repräsentantin jenes modernen Geistes, der an Stelle der Wohltätigkeit die Wohlfahrtspflege, an Stelle der Barmherzigkeit und des Almosens die Gerechtigkeit und den Rechtsanspruch setzte, ist Frau Jeanette Schwerin anzusprechen. Durchdrungen von dem Empfinden, daß es heute nicht mehr genügt, sein Geld und einen Teil seiner Zeit in den Dienst planloser Wohltätigkeit zu stellen, entfaltete sie eine rege aufklärende Tätigkeit auf ethisch-sozialem Gebiete, das, nach Helene Lange, „die königliche Domäne der Frau der Zukunft“ ist. Berlin verdankt ihr durch Gründung der „Auskunftsstelle der deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“ eine tiefgreifende Reform der privaten Wohltätigkeit. Weiter schuf sie zusammen mit Minna Cauer, um den Frauen das Verständnis für die wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge zu erschließen und sie für die daraus erfließenden Aufgaben sozialer Fürsorge zu ertüchtigen, 1893 die Berliner „Mädchen- und Frauengruppen für soziale Hilfsarbeit“. Aus ihnen gingen nachmals geschlossene Jahreskurse hervor, deren Aufgabe die berufsmäßige praktische und theoretische Schulung zur sozialen Hilfsarbeit war. Später entwickelten sich aus diesen glücklichen Anfängen eine Reihe sozialer Frauenschulen und Seminare, deren erste (1908), die Soziale Frauenschule in Berlin, die unmittelbare Fortsetzung der Schwerinschen Gruppen war.

Daneben entfaltete Frau Schwerin eine rege Tätigkeit auf dem Gebiet allgemeiner Sozialpolitik. Sie war die erste Frau, die durch planmäßige, von reifem Verständnis getragene Arbeit das Interesse für den Arbeiterinnenschutz zu wecken verstand, die durch unermüdliche Propaganda in Wort und Schrift, durch Einsetzen ihrer charaktervollen, klaren und tiefen Persönlichkeit der kommunalen und sozialpolitischen Betätigung der Frauen die Wege ebnete. Ihr ist es zu danken, wenn Deutschland vergleichsweise früh zur Anstellung weiblicher Gewerbeinspektoren schritt. Ihr auch, daß sich endlich das Interesse weiterer Frauenkreise den Fragen des Arbeiterinnenlebens und Arbeiterinnenschutzes zuwandte. Selbst die Sozialdemokratie brachte ihr, der bürgerlichen Frau, ein unbegrenztes Vertrauen entgegen. So heißt es mit Fug von ihr (Das Frauenbuch. 3. Teil. Stuttgart 1914. Franckhscher Verlag. S. 209): „Wer die zarte Frau mit dem starken Geist, dem gütigen Herzen gekannt hat, der weiß, welch ein Segen von ihr ausging, er staunt über die Fülle von Anregungen in der nur sieben Jahre umfassenden Zeit ihres öffentlichen Wirkens und ist doppelt überzeugt von der Berechtigung der Frauenfrage, weil gerade Jeanette Schwerin-Abarbanell für sie eintrat.“ Die Referentin kann dasselbe bezeugen. Charaktervoll, lauter, warm und wahr wie ihr Wesen, war Jeanette Schwerins Werk.

Ihre Schülerin und Nachfolgerin auf dem Gebiete sozialer Fürsorge und allgemeiner sozialpolitischer Arbeit ist Dr. Alice Salomon, die

jedoch aus dem Judentum im Kriege heraustrat. Sie ist die Gründerin und langjährige Leiterin der Sozialen Frauenschule in Berlin und ihrer Initiative verdankt die gesamte in dieser Richtung gehende Bewegung die erste Anregung und dauernde Förderung. Sie hat ihr reiches Wissen und ihren klaren, den Dingen in die Tiefe nachgehenden Verstand in den Dienst der sozialpolitischen Aufgaben gestellt. Besonders hervorzuheben sind ihre Arbeiten auf dem Gebiet der Armen- und Wohlfahrtspflege und eine gründliche Schrift über die Frage des Mutterschutzes durch Mutterschaftsversicherung.

Die Zahl der jüdischen Frauen, die heute im Dienste der allgemeinen Frauensache wirken, ist Legion. Wohin auch immer wir im deutschen Vaterland schauen: überall finden wir die jüdische Frau an der Arbeit. In der sozialen Fürsorge, in der Erziehung, in den Berufsorganisationen, im Kampf um das staatliche und kommunale Bürgerrecht der Frau begegnen wir ihr. Häufig in führender Stellung und als Trägerin fortbildender Ideen. Daneben am bescheideneren Platz als Dienerin am Werk der Menschenliebe und der Menschen- und Frauenrechte. Immer aber ganz hingegeben, ganz erfüllt von der Sache, der sie dienen und nützen will. Vom ersten bis zum letzten Augenblick, wie weit auch der Weg, wie schwer auch die Last. Wir haben das wieder in diesen schweren Kriegstagen erlebt und dürfen mit ruhiger Zuversicht und freudigem Stolz sagen, daß die jüdische Frau sich auch diesmal bewährt hat.

Für die meisten der jüdischen Frauen, die dazu geholfen haben und helfen, dem Sieg da draußen den Heimatsieg zuzugesellen, war und ist die Erkenntnis, daß es heute mehr denn je unabweisbare Pflicht jedes denk- und arbeitsfähigen Menschen ist, sich in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen, die Triebkraft ihres Verhaltens. Daß sie Jüdinnen sind, bleibt in diesem Zusammenhang ohne Belang. Das ist nur gut so. Ein Bedauerliches aber bleibt festzustellen. Ein Teil dieser Frauen hat dem Judentum den Rücken gewandt. Ein anderer sucht die Zugehörigkeit zum Judentum vergessen zu machen und empfindet sie als einen Makel. Wieder andere stehen dem Judentum innerlich ablehnend, zumindest aber gleichgültig gegenüber. Eine Würdigung der Anteilnahme des jüdischen Frauentums an der Frauenbewegung kann an diesen Dingen nicht achtlos vorübergehen. Selbst wenn man es vermeiden will, in diesem Zusammenhang ethische Werturteile zu fällen, muß man es als tief bedauerlich und in gewissem Sinne als unwürdig bezeichnen, wenn Menschen, die irgendwie aus der Menge hervorragen und sich von ihr unterscheiden, den Ursprung verleugnen, dem sie wahrscheinlich die besten Bestandteile ihres Wesens und Wirkens zu danken haben, oder gar das Nest beschmutzen, dem sie entstammten.

Mir scheint es unvereinbar mit der Wesenheit hoher Persönlichkeitskultur und dem allseienden Inhalt aufrechten Menschentums, wenn man sich des Bodens schämt, oder sich von dem Boden abwendet, der einem hervorbrachte. Nicht davon zu reden, daß gerade eine so viel

angegriffene, verleumdete und geknechtete Gemeinschaft keinen der Kämpfer und Kämpferinnen entbehren kann und entbehren sollte, die durch ihr ganzes Sein und Wirken, gleichviel ob für das Judentum oder für die das Judentum mitumschließende Gemeinschaft, dartun, wie wertvoll für die Allgemeinheit das Judentum war, ist und in Zukunft sein kann.

Wir haben bisher von der einzelnen jüdischen Frau und ihrem Wirken innerhalb der allgemeinen Frauenbewegung gesprochen. Nunmehr soll von den jüdischen Frauen als einer Gesamtheit die Rede sein und von dem, was sie als Gesamtheit für das Judentum wie für die allgemeine Frauenbewegung zu bedeuten haben.

Seit einer Reihe von Jahren gibt es eine jüdische Frauenbewegung, die in dem 1904 von Bertha Pappenheim gegründeten Jüdischen Frauenbund ihre äußere Vertretung findet.

Der Jüdische Frauenbund umfaßt einen großen Teil der alteingesessenen Wohltätigkeits- und Wohlfahrtsvereine. Er begreift in sich aber auch jene Vereinigungen, die, wie die weibliche Fürsorge in Frankfurt a. M. und die Schwesternschaften der Bne-Bris-Logen nicht als Wohltätigkeitsvereine alten Stils zu bezeichnen sind, sondern bei deren Gründung jene Gedankengänge sozialer Erkenntnis und daraus erwachsender sozialer Verpflichtung maßgebend waren, denen wir bei Jeanette Schwerin in klarster Ausprägung begegnet sind.

Als seine Aufgabe bezeichnet der Jüdische Frauenbund im ersten Paragraphen seiner Satzung den „Zusammenschluß der deutsch-jüdischen Frauenvereine und weiblicher Einzelpersonen zu gemeinsamer Arbeit im Interesse der jüdischen Frauenwelt“. Im § 2 heißt es erläuternd: „Der Verein will sein Ziel besonders dadurch erreichen, daß er alle jene Bestrebungen fördert, welche

a) die Erziehung des Volkes bezwecken,
b) das Erwerbsleben jüdischer Frauen und Mädchen erleichtern wollen,
c) auf die Hebung der Sittlichkeit und die Bekämpfung des Mädchenhandels hinwirken und
d) geeignet sind, das jüdische Gemeinschaftsbewußtsein zu stärken.“

Erziehung des Volkes, berufliche Ertüchtigung der Frauen und Erschließung neuer Berufe für sie, Arbeit statt Almosen, wirtschaftspolitische Maßnahmen nationaler und internationaler Art, eine gleichfalls über die Grenzen Deutschlands hinausgreifende Hebung der Sittlichkeit durch Erziehung wie durch wirtschaftliche und berufliche Einwirkung: das ist Ausgangspunkt und Inhalt dieses Programms einer neuen Frauenbewegung jüdischer Prägung.

Einer Frauenbewegung, die sich bewußt hineinstellt in den Strom des frisch flutenden Lebens, die nicht am Symptom kurieren, sondern auf die Wurzelgründe der Dinge zurückfinden und von der Wurzel her die Gesundung einleiten will: so steht dieser jüngste Frauenbund vor

uns. Konfessionell nicht in dem engen Sinn dogmatischer Gebundenheit, sondern konfesionell, weil die besonderen Bedingungen, unter denen hier ein Teil der Volksgemeinschaft, teils aus rituellen, teils aus von außen aufgezwungenen Gründen leben muß, besondere Aufgaben stellten und die Schaffung einer Sonderorganisation zur unabweisbaren Pflicht machten.

Da waren die Fragen des hilfsbedürftigen Ostjudentums, die zusammen mit den einschlägigen Männerorganisationen in Angriff genommen wurden. Da galt es durch Organisation der Krankenpflege, durch Einrichtung von Kindergärten und sonstige Maßnahmen erzieherischer Art kulturelle Pionierarbeit im dunkelsten Galizien zu leisten und dadurch wie durch wirtschaftliche Hilfeleistung zugleich den Mädchenhandel zu bekämpfen. Da mußte den Pogromopfern eine neue Heimat gesucht und bereitet, und es mußte durch die Bahnhofsmission, durch Schaffung von Unterkunftsstätten für Passanten oder sonst Obdachlose zugleich der Menschlichkeit wie der Sittlichkeit gedient werden. Dann wurde das Heim in Isenburg gegründet, das Gefährdeten, Verwahrlosten und Gefallenen Unterkunft, Hilfe und erziehliche Einwirkung bietet.

Und das andere Große, von dem bereits oben die Rede war, wurde getan: es vollzog sich die Umwandlnug der jüdischen Wohltätigkeitspflege aus einer rein charitativen Übung zu einer sozial-ethisch orientierten Wohlfahrtspflege. Sei es, daß man sich mit Wöchnerinnen- oder Säuglingspflege, mit Kinderschutz und -erziehung, mit Wohnungsfragen oder der Fürsorge für Gefährdete beschäftigt, oder daß man in der Stellenvermittlung und Berufsberatung den besonderen Bedürfnissen jüdischer Ansucher Genüge tut: überall ist es die von sozialen, wirtschaftlichen und pädagogischen Gesichtspunkten durchleuchtete Handhabung der Arbeit, die uns entgegentritt.

In jüngster Zeit hat der jüdische Frauenbund sich das hohe Verdienst erworben durch geschlossene Behandlung der Fragen der sozialen Fürsorge und des Bevölkerungsproblems auf eigens dazu angesetzten Tagungen Fragen von höchster Wichtigkeit, die bislang nur auf Fachkongressen abgehandelt worden waren, dem Interesse und Verständnis der jüdischen Allgemeinheit näher zu bringen. Es ist erfreulich, daß gerade die jüdischen Frauen es waren, die als erste mit der Popularisierung dieser rassenpolitisch so außerordentlich wichtigen Fragen auf den Plan traten und es zeugt für den hohen Stand, den die jüdische Frauenbewegung nach verhältnismäßig kurzem Bestehen bereits einnimmt.

Daß das so ist, ist vor allen Dingen das Verdienst der ideenreichen Frau, die uns immer wieder als Schöpferin und Führerin auf all den von uns gekennzeichneten Arbeitsgebieten der jüdischen Frauenbewegung entgegentritt. Innerhalb der jüdischen Tradition in Treue verharrend und doch von modernstem Geist erfüllt, steht Bertha Pappenheim vor uns. Ihre Gestalt bedeutet einen Markstein in der Entwicklung jüdischen Frauentums.

Im Jahre 1859 in Wien geboren, kam sie 1880 nach Frankfurt a. M., das ihr zur zweiten Heimat geworden ist. Sie arbeitete dort sehr bald

in der Wohlfahrtspflege, richtete den jüdischen Kindergarten in sanitär vorbildlicher Weise ein und war dann zwölf Jahre lang Hausmutter im jüdischen Waisenhaus. Die Gründung des Vereins Weibliche Fürsorge war in der Hauptsache ihr Werk. Von da aus eröffnete sie dann sich und anderen alle die Arbeitsgebiete, von denen oben ausführlicher die Rede war. Sie alle tragen das Gepräge ihres Geistes und Wollens und nur der Krieg ist schuld daran, daß die jüngste ihrer Absichten, die für das Jahr 1914 geplante Gründung eines internationalen jüdischen Frauenbundes, nicht zustande kam.

Auch interkonfessionell bzw. in der allgemeinen Fürsorgearbeit ist sie mit gutem Erfolg schöpferisch tätig gewesen. Sie war die Gründerin der Flickschulen und ist ein eifriges Mitglied des Armenamtes. Während des Krieges ist sie Fabrikpflegerin geworden.

Unvergleichlich ist aber auch das, was sie als Repräsentantin des Judentums der Allgemeinheit gegenüber bedeutet. Den Teilnehmern des Berliner Frauenkongresses wird es unvergeßlich sein, wie diese Frau als würdigste Vertreterin ihres Volkes durch ihre ganze Erscheinung, wie durch Art und Inhalt ihrer Ausführungen sich selbst und der von ihr vertretenen Gemeinschaft die hohe Achtung des ganzen Auditoriums errang.

Mit diesem Eindruck sei für diesmal Abschied genommen von einer konfessionell orientierten Bewegung, die sich als vollwertiges Glied dem allgemeinen Frauenstreben und Frauenkampf eingereiht hat.

Die jüdische Frau im Orient

Von Dr. Elias Auerbach, Haifa, zurzeit im Felde.

Ein Idealbild der jüdischen Frau im Altertum oder in der Gegenwart zu zeichnen, bleibe anderen Federn überlassen. Hier soll nur auf dem Grunde lebendiger Beobachtung die biologische und soziale Eigenart der jüdischen Frau im Orient dargestellt werden.

„Orient" ist hierbei ein kultureller Begriff. Über Jahrtausende und gewaltige Länderstrecken hinweg bieten sich dem Betrachter so gleichförmige Bilder, daß er das Leben biblischer Zeiten noch heute greifbar schauen kann, und daß die Schranken der Rassen und Religionen hier kaum zu bestehen scheinen. Darum aber kann sich unsere Betrachtung auch nur auf solche Juden erstrecken, die wirklich „Orientalen" ihrer Kulturstufe nach sind, also nicht auf die aus ganz anderen Kulturkreisen kommenden aschkenazischen Juden. Innerhalb der orientalischen Juden aber zeigt sich in Palästina — das uns hier naturgemäß besonders interessiert — zwischen den sephardischen, yemenitischen, marokkanischen, bocharischen und eingeboren syrisch-mesopotamischen eine weitgehende Übereinstimmung.

Überschauen wir zunächst den biologischen Lebensgang der jüdischen Frau. Das Tor zu ihrem Frauenberuf ist der Eintritt in die ge-

schlechtliche Reife. Dieser vollzieht sich im Durchschnitt erheblich früher als bei der europäischen Frau, gewöhnlich schon kurz nach dem 12. Jahr. Hier scheint ein wirkliches Rassenmerkmal der semitischen Völker vorzuliegen, denn auch die europäischen Jüdinnen zeigen trotz des abweichenden Klimas und der andersartigen äußeren Bedingungen, unter denen sie leben, die gleiche Erscheinung. Während aber in Europa für das jüdische Mädchen zwischen den ersten Reifeerscheinungen und dem Eintritt in die Ehe im Durchschnitt ein Jahrzehnt liegt, wird das jüdische Mädchen im Orient sehr früh verheiratet. Als gewöhnlichen Zeitpunkt kann man das 16. Lebensjahr bezeichnen, sehr oft aber liegt die Eheschließung noch erheblich früher. Am frühesten wohl bei den Yemeniten, bei denen 13jährige, ja 12jährige Ehefrauen durchaus keine Seltenheit sind! Da nicht der junge Mann, sondern die Schwiegermutter die Braut wählt, spielt Neigung, Schönheit und Bildung kaum eine Rolle, Gesundheit, Tüchtigkeit und Vermögen nur in gewissem Grade. Ledige Mädchen sind eine äußerst seltene Erscheinung. Infolge der frühen Eheschließung sind Geschlechtskrankheiten selten, uneheliche Geburten fast unbekannt.

Diesen Vorzügen einer übertriebenen „Frühehe“ stehen aber schwere Schäden gegenüber. Denn auf den Organismus der allzujungen Frau ist die Ehe von tiefgreifendem Einfluß. Der noch nicht vollreife Körper des Mädchens ist sehr bald vor die schwere Aufgabe der ersten Geburt gestellt, der er kaum gewachsen ist. Nur mit äußerster Anstrengung erzwingt die Natur diese Leistung — zum Schaden der Mutter. Die Entbindung ist oft schwer, das Kind mangelhaft entwickelt, die Ernährung an der Mutterbrust unzureichend, bleibende Schädigung und Siechtum der Frau nicht selten. Bevor ihr erschöpfter Körper Zeit hat, sich zu erholen, erfolgt die zweite, dritte und vierte Geburt. Ich habe eine Yemenitin von 18 Jahren gekannt, die vor ihrer vierten Entbindung stand, Sephardinnen von kaum 30 Jahren, die 10—12 Kinder geboren hatten. Daneben haben diese Frauen, deren soziale Lage meist recht armselig ist, sehr schwere Hausarbeit zu leisten. Kann es da wundernehmen, daß Dreißigjährige, verfallen und erschöpft, Fünfzigjährigen gleichen?

Trotz der großen Fruchtbarkeit der jüdischen Ehen ist die Vermehrung der jüdischen Bevölkerung im Orient eine sehr geringe. Das ist die Folge vor allem einer furchtbaren Kindersterblichkeit. Verloren sind von vornherein fast alle Kinder, die keine ausreichende Brustnahrung erhalten können. Zahlreiche andere gehen an Darmkatarrhen zugrunde, weitere an Malaria, Pocken und anderen Erkrankungen des Kindesalters, die durch schlechte soziale Verhältnisse begünstigt werden. Man kann rechnen, daß von zehn Kindern nicht mehr als fünf das Reifealter erreichen.

Mit 35 Jahren ist die jüdische Frau häufig Großmutter, und die Fälle sind gar nicht selten, daß sie auch dann noch Mutter wird. Hat sie die Gefahren überwunden, die in ihrem Mutterberuf liegen, so könnte ihr eher als anderen ein ungestörtes Alter winken. Denn merkwürdiger-

weise — es scheint sich hier um eine Rasseneigenschaft der orientalischen Stämme zu handeln — wird sie von den gefürchtetsten Erkrankungen des Matronenalters, den Krebsleiden, nur selten ergriffen. Aber man trifft doch verhältnismäßig selten wirklich alte Frauen an. Die Frühreife rächt sich durch vorzeitige Erschöpfung der Kräfte, und die Frau wird oft in einem Alter dahingerafft, in dem sie in Europa erst an der Schwelle des Greisenalters steht.

Die soziale Stellung der jüdischen Frau im Orient schimmert bereits in dem Bilde, das wir von ihren biologischen Funktionen entworfen haben, durch. Sie ist in ihren Grundzügen noch heute die gleiche wie vor zweitausend Jahren, denn der Orient ist das konservativste Land der Erde.

Die Geburt eines Mädchens ist für den einheimischen Juden eine zweifelhafte Freude; das Kind, das man sich wünscht, ist der Knabe. Zwar nimmt die Geringschätzung des Mädchens selten so groteske Formen an wie bei der arabischen Bevölkerung, wo sie zuweilen bis zur Gefühllosigkeit geht. Bezeichnend ist die Äußerung eines Sephardi, der über die Geburt eines toten Knaben ganz untröstlich war: „Wenn es wenigstens ein Mädchen gewesen wäre!" Immerhin sind mir genug Fälle bekannt, in denen die sprichwörtliche Zärtlichkeit der Juden gegen ihre Kinder auch dem Mädchen gegenüber zum Ausdruck kommt.

Auf Erziehung und Unterricht des Mädchens wird wenig Wert gelegt. Hierin einen Wandel angebahnt zu haben, ist ein unleugbares Verdienst der Alliance Israélite, die zuerst besondere, wenn auch sehr unzulängliche Schulen für die Mädchen im Orient eingerichtet hat. Im Hause wird das Mädchen frühzeitig zur Arbeit herangezogen, dagegen beteiligen sich Frau und Tochter nicht an der geschäftlichen Tätigkeit des Mannes, im Gegensatz zu den aschkenazischen Juden, bei denen sie hier eine erhebliche Rolle spielen. Ist das Mädchen herangewachsen, so wird es von den Eltern — zumal von den Müttern — verheiratet, ohne daß nach ihren Wünschen gefragt wird.

Auch die Frau bleibt ein Wesen minderen Rechts. Am öffentlichen Leben hat sie keinen Anteil, ja man sieht sie auf der Straße höchst selten als Begleiterin ihres Mannes. Sie macht mit ihm keine gemeinsamen Besuche und empfängt auch nicht in ihrem Hause die Gäste des Mannes als Hausherrin. Daß sie sich in ein Männergespräch mischt, wird als unschicklich angesehen und gewöhnlich mit kurzen barschen Worten zurückgewiesen. Freilich ist die Abschließung und Unterordnung der Frau bei weitem nicht so scharf wie im Islam, doch es erscheint zweifellos, daß unter seinem Einfluß die Stellung auch der jüdischen Frau herabgedrückt worden ist. Trotzdem ist das Verhältnis der Gatten in der Regel ein gutes, die Reinheit und Heiligkeit des Familienlebens unantastbar. Polygamie ist eine große Seltenheit.

Ist die jüdische Frau Mutter geworden, so hebt sich ihre Stellung allmählich. Die Mutter erwachsener Kinder, die Schwiegermutter und Großmutter genießt allerseits eine achtungsvolle Behandlung. So wenig sie sich um die Welt draußen kümmert, so wenig kümmert sich der

Mann um die Leitung der häuslichen Dinge und der Familie, die er mehr und mehr den Händen der Frau überläßt.

Mit dem Eindringen moderner Anschauungen vollzieht sich in der lebenden Generation ein Abbröckeln der alten Normen. Nicht immer sind die ersten Erscheinungen dieses Vorganges erfreuliche: Die Frau zeigt sich gern modisch geputzt in der Öffentlichkeit und ahmt europäische Formen nach, ohne ihrem inneren Gehalt nahekommen zu können; der orientalische Jude andererseits ist dem freien Verkehr mit dem anderen Geschlecht moralisch noch nicht gewachsen. Aber allmählich lernt die Frau doch, über ihren bisher eng umgrenzten Kreis hinauszusehen und sich dem öffentlichen Leben einzugliedern, zunächst auf dem Gebiete der Wohlfahrtspflege. Bis sie wie die aschkenazische Frau, besonders in der modernen jüdischen Einwanderung in Palästina, Gefährtin, Freundin und Mitarbeiterin des Mannes ist, wird noch geraume Zeit vergehen müssen.

Eine übereilte sprunghafte Entwicklung wäre hier vom Übel. Zu unvermittelt stehen noch die alte starre Abgeschlossenheit der orientalischen Frau und die hypermoderne Ungebundenheit der jungeuropäischen nebeneinander. Für radikale Gleichmacherei der Geschlechter ist der orientalische Jude, dem eine Tradition von Jahrtausenden zur Seite steht, nicht zu haben. Wo Sephardim und Aschkenazim sich ehelich mischen, zeigt sich vorläufig im allgemeinen der sephardische Teil als der stärkere. Hinter ihm steht die Festigkeit von Sippe und Sitte gegenüber dem schrankenlosen, zersplitternden Individualismus. Für diejenigen, die an der jüdischen Erschließung des Orients gestaltend mitwirken, kann es nicht die Aufgabe sein, das Alte rücksichtslos niederzureißen. Es muß vielmehr in schonender Entwicklung dem modernen Leben gewonnen und verbunden werden, damit das Ziel erreicht wird: ein inniges, echt jüdisches, in sich gefestigtes Familienleben.

Die New Yorker Jüdin

Von **Helene Hanna Cohn**, Heppenheim a. d. Bergstraße.

Kurz vor dem Kriege erschien in Amerika — und danach in einer Übersetzung in Deutschland — ein Buch, das aus mancherlei Gründen das Interesse von Volkswirtschaftlern und Pädagogen auf sich zog. In ihm schilderte eine Frau namens Mary Antin[1]) ihren Lebenslauf, der hier in den kürzesten Zügen angedeutet werden soll:

Mit ihren Angehörigen kommt die Verfasserin als Kind aus einem polnischen Judenstädtchen, dessen Leben sie eingehend schildert, nach einem der großen jüdischen Zentren des amerikanischen Ostens. Während die Eltern sich unter den denkbar schwierigsten Verhältnissen in dem neuen Lande einzurichten suchen, besucht Mary die sehnsüchtig erwartete Volksschule. Dort macht sie frühzeitig die Erfahrung, daß

[1]) „Vom Ghetto ins Land der Verheißung". Robert Lutz, Stuttgart. Preis broschiert Mk. 6,—.

einem intelligenten Menschen in Amerika alle Türen offenstehen. Unter der Protektion von Lehrern und anderen Gönnern gelingt es ihr, trotz der mißlichen häuslichen Verhältnisse, in ein Mädchenlyzeum und auf die Universität zu gelangen und einen akademischen Grad zu erreichen. Um diese Schilderung aus meinen eigenen Erkundigungen nach der Verfasserin zu ergänzen, sei noch hinzugefügt, daß Mary Antin später einen chistlichen Deutschamerikaner geheiratet hat, daß sie für eine Reihe von Zeitschriften recht ansprechende Aufsätze schreibt und daß sie gelegentlich in jüdischen Frauenvereinen, die sie für ihre Arbeit zu erwärmen suchen, eine mehr oder minder inhaltsvolle Rede hält.

Diese ihre eigene Entwicklung erschien der Verfasserin offenbar als so erfreulich, daß sie glaubte, dem von ihr vergötterten Lande — „Vom Chetto ins Land der Verheißung“ heißt ihr Buch — eine Huldigung zu erweisen, indem sie ihr Leben in diesem Lande erzählte. Als ein Beispiel, zu welcher Höhe es die, welche sich seinem Geist überlassen, zu entwickeln vermag.

Wahr ist es, daß diese Entwicklung einer eingewanderten Jüdin für Amerika typisch ist, und als ich eines Tages in einem riesigen Mädchenlyzeum auf der New Yorker Ostseite eine Feier zur Huldigung des amerikanischen Götzen — des Sternenbanners — mitmachte und 1400 Mädels, fast ausschließlich Jüdinnen der Eastside, vorbeimarschieren sah, auf den hochgereckten jungen Körpern blau-weiße Matrosenkleider, auf dem Rücken saubere Hängezöpfe, im Kopfe eine Menge Französisch, Chemie und Mathematik und im Herzen eine überschwengliche Begeisterung für „the star spangled banner“, da kam es mir vor, als sähe ich 1400 junge Mary Antins vor mir. Alle auf dem Wege, intellektuell ebenso tüchtig und seelisch ebenso unbedeutend zu werden wie diese Frau, der es offenbar beim Schreiben ihres Buches niemals zum Bewußtsein gekommen ist, daß sie und ihre Familie in dem verachteten Ghetto Feinheiten des Gemütes besessen hatten, die ihnen erst das gelobte Land raubte.

Ich habe durch intensive soziale Tätigkeit und durch die Bereitwilligkeit der Amerikaner, fremden Presseleuten Einblick in alle ihre Institutionen zu verschaffen, Gelegenheit gehabt, alle Entwicklungsstadien der eingewanderten Jüdin zu verfolgen und glaube, am besten durch Vorführung dieser Entwicklungsstadien die Erscheinung der amerikanischen Großstadtjüdin verständlich machen zu können. Vielleicht gibt es im Westen und Süden Amerikas einige Abweichungen von diesem Bilde, da aber der große Einwandererstrom sich in die Städte des Ostens ergießt, kann es sich da nur um Ausnahmen von einer Regel handeln.

Aus irgendeinem osteuropäischen Ghetto kommen die kleinen Sarahs, Leahs oder Chajas im Zwischendeck nach Amerika. Sie bringen mit sich wenig mehr als die paar Lumpen, die sie auf dem Leibe tragen, das minimale Maß von Wissen, das sie in der Kinderschule aufnahmen, an seelischen Werten die tiefe Ehrfurcht des jüdischen Kindes vor seinen Eltern, das Gefühl eines engen Zusammenhanges mit seinen Angehörigen, die ganze Erbschaft an Religion, die es von seinen Vorfahren übernommen hat, und als lebendigstes, alle anderen über-

ragendes Gefühl: die Überzeugung, daß in Amerika alles besser und schöner sein werde als daheim, und daß man alles, was einen als Fremdling — als „greenhorn“ — kennzeichnet, fortwerfen müsse, um mit Leib und Seele amerikanisch zu werden.

Diesem Bedürfnis kommt die Public School, die das Kind bald nach seiner Ankunft aufnimmt, entgegen. Den kleinen Judenmädchen, die daheim vor Sehnsucht nach Wissen glaubten verschmachten zu müssen, weist sie großmütig den Weg zu der ersehnten Bildung und — was sie in den Augen der Kinder zu einem wahren Paradies macht — kennt keinen Unterschied in der Behandlung der einzelnen, nimmt nicht ein Quentchen mehr Rücksicht auf die Tochter angesehener Vollblutamerikaner als auf das Kind armer, eben erst eingewanderter russischer Juden. Im Gegenteil, sie nimmt sich in den ersten Wochen der kleinen Jüdin eifriger an als der Amerikanerin, indem sie ihr durch Nachhilfestunden die englische Sprache und das von der Klasse bereits durchgenommene Pensum beibringt. Selbstverständlich erwächst in dem Kinde eine Begeisterung für das Land, in dem ihm solche Güter zuteil werden, und das junge Herz ist nun vorbereitet zu glauben, was man es lehrt: daß die Helden dieses Landes die größten der Weltgeschichte, seine Einrichtungen die besten der Welt und die Bürger, die sich seinem Geiste anpassen, die vortrefflichsten der menschlichen Gesellschaft sind.

Mit dieser Vergötterung alles Amerikanischen kommt die kleine Jüdin täglich aus dem Schulhause auf die Straße und in ihr Elternhaus und ist nun geneigt, die Welt nach dem Maßstabe zu messen: gut ist alles, was typisch amerikanisch ist, schlecht ist das, was von der amerikanischen Norm abweicht. Da ihr allenthalben als höchste amerikanische Tugend die Tüchtigkeit — smartness — begegnet, so muß es bald ihr Bestreben werden, sich diese Tüchtigkeit zum Beispiel zu nehmen. Als Tüchtigkeit aber gilt, wie sie bald verstehen lernt, dem Durchschnittsamerikaner die Fähigkeit, recht viel Geld zu verdienen, und so bildet sich in der Mehrzahl der jungen Jüdinnen ein ausgesprochener Erwerbssinn aus. Gewiß wird eine große Schar der jungen Eingewanderten durch die dürftigen häuslichen Verhältnisse gezwungen, schon frühzeitig einen Gelderwerb zu suchen, aber daneben gibt es zahlreiche, die lediglich aus Ehrgeiz, aus dem Wunsche (um in der Sprache der New Yorker Ostseite zu reden), ihre „chochma“ zu zeigen, auf verschiedene Weise, mitunter durch richtige kleine Handelsgeschäfte, schon während der Schuljahre selbständig verdienen. Die Wege hierzu sind oft wunderbar und unseren Begriffen von Standesehre sehr widersprechend. So weiß ich z. B. von Lyzeumsschülerinnen und Studentinnen, die Botengänge erledigen, ihre Kolleginnen morgens wecken und ihnen das Bad bereiten oder feine Wäsche waschen, und von anderen, die Hühner aufziehen und die Eier verkaufen, um ihr Taschengeld zu erhöhen.

Als Abweichung von der amerikanischen Norm stößt die junge Jüdin gewöhnlich zuerst auf ihre eigenen Eltern. Sie, die sich nicht mit der Raschheit der Jugend dem neuen Lande haben anpassen können, tragen in ihrem Äußeren, ihrer Sprache, ihren Gewohnheiten und ihrem Gefühl noch Spuren des Ghetto an sich. Ergo sind sie nicht amerika-

nisch. Ergo darf ihre bereits viel stärker amerikanisierte Tochter auf sie herabsehen. Hier beginnt ein Krebsschaden sich in der jungen Seele festzusetzen, gegen den die Schule kein Gegenmittel bereithält. Im Gegenteil: statt dieser Gefahr dadurch zu begegnen, daß sie das Mädchen für die Familie erzieht und in ihm die Ehrfurcht vor dem Alter stärkt, erzieht sie die Kinder — Knaben wie Mädchen — unmittelbar für den Staat, lehrt sie zum Wohl des Staates sich frühzeitig selbständig machen und lockert dadurch noch mehr die Familienbande. Dazu kommt, daß die Kinder, dank ihrer rascheren Anpassung und ihrer Erziehung für den praktischen Beruf, häufig eher imstande sind, Geld zu verdienen als die Eltern, und dadurch ihnen gegenüber, die sie von ihrem Verdienst miterhalten müssen, eine starke Überlegenheit gewinnen.

Dieser durchaus praktischen Erziehung, die geeignet ist, die Familien zu sprengen und die junge Jüdin im rein Materiellen versinken zu lassen, steht keinerlei Veredlung ihres Gemütes gegenüber. In Europa sorgt neben dem Einfluß des Elternhauses der Religionsunterricht für die Vertiefung des jugendlichen Gemütes. In Amerika ist der Einfluß der „ungebildeten" Eltern nur gering, und von einem Religionsunterricht ist gewöhnlich überhaupt keine Rede. Die Kinder, verwöhnt durch prächtige amerikanische Schulhäuser, durch gut gekleidete, in ihren Manieren tadellose und durchaus amerikanisch wirkende Lehrer, haben einen Abscheu vor den armseligen Stübchen und den dürftigen Gestalten der Lehrer, die ihnen jüdisches Wissen beibringen sollen; sie meiden eine Umgebung, die sich stark von der ihrer amerikanischen Schulkameradinnen unterscheidet. So wachsen Scharen — man kann getrost sagen: die Mehrzahl — jüdischer Mädchen in Amerika ohne jeglichen jüdischen Unterricht auf.

Einige Versuche, die Seelen der Kinder zu pflegen, indem sie ihre freie Zeit mit Spielen im Freien, Museumsbesuchen, musikalischen Vorträgen ausfüllen und eine persönliche Einwirkung auf die Kinder versuchen, machen allerdings die Settlements. Diese Institute könnten eine gewaltige Erziehungsaufgabe leisten, wenn sie nicht an die Stelle der Religion und der allgemein-menschlichen Ethik eine flache amerikanische Utilitätsmoral gesetzt hätten und es ihnen hauptsächlich darauf ankäme, die Kinder so stark wie möglich zu amerikanisieren. Da die meisten christlichen Leiter hierbei keinen Wert auf die Bestärkung des Judentums in den Kindern legen, tragen die Settlements häufig dazu bei, sie ihrer jüdischen Umwelt noch mehr zu entfremden. Ganz zu schweigen von jenen, hinter denen sich offen oder versteckt Missionsabsichten verbergen.

Freilich bewirkt der Umstand, daß fast alle Eingewanderten in rein oder fast rein jüdischen Vierteln leben, in denen man jüdische Gebräuche, jüdische Geschäftsschilder, jüdische Zeitungen und Theater hat, daß die junge Jüdin trotz allem vermeintlichen Amerikanertum gesellschaftlich in ihrem jüdischen Kreise verbleibt, doch handelt es sich hier mehr um eine von den Verhältnissen bedingte als um eine selbstgewollte, mehr um eine soziale als um eine kulturelle Verbundenheit, und die Schätzung der spirituellen jüdischen Werte nimmt trotz des

jüdischen Milieus mit jedem weiteren Tage im neuen Lande ab. (So erlebte ich bei einer Aufführung in einem jüdischen Theater, daß die anwesenden Mitglieder eines jüdischen Jugendvereins bei jedem Wort, das eine religiöse Handlung bezeichnet, wie „Hawdoloh“ oder „Kaddisch“, in lautes Gelächter ausbrachen.)

Mit 14 oder 15 Jahren verläßt das jüdische Mädchen die Schule, um sich als Arbeiterin, Schneiderin, „shop-girl“ oder Bürofräulein seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Das Erziehungssystem trägt nun seine Früchte: an Intelligenz sind die jungen Dinger so reif, daß sie beruflich Hervorragendes leisten und dadurch mit Leichtigkeit eine verblüffende Karriere machen; auch den Fragen des öffentlichen Lebens gegenüber sind sie von einem erstaunlichen Verständnis, was ich z. B. feststellen konnte, als ich in einem Klub von Arbeiterinnen zwischen 15 und 20 Jahren einer ungemein hochstehenden Diskussion über den damals gerade tobenden Schneiderstreik beiwohnte. Aber in allen anderen Seiten ihres Privatlebens sind diese berufstüchtigen Mädchen gewöhnlich von einer erschreckenden Unkultur. Allein schon in ihrem Äußeren. Wer morgens zwischen 8 und 10 Uhr über den Broadway geht und Hunderten von jungen Mädchen — darunter zahlreichen Jüdinnen — begegnet, die mit fast lila gepuderten und geschminkten Gesichtern, nach oben und unten gleichmäßig kurzen Seidenfähnchen und hohen Stöckelschuhen einhertrippeln, würde eher glauben, daß Dutzende von Freudenhäusern ihre Insassinnen ausgespien haben, als daß hier Scharen höchst anständiger Bürgermädchen in ihre Geschäfte eilen — in der naiven Meinung, in einem solchen Aufzuge „like ladies“ auszusehen und durch den Puderbelag den hellen Teint der echten Amerikanerin vortäuschen zu können. Auch in ihren Vergnügungen, bei denen das Kino und Vaudeville eine bedeutende Rolle spielt, sind sie fern jeglicher Kultur, und erst in den letzten Jahren bemühen sich die Young Womens Hebrew Association und andere Mädchenbildungsvereine, den Geschmack der jungen Jüdinnen durch künstlerische Veranstaltungen zu heben. Gedankenlos, aber in den meisten Fällen recht anständig sind die geselligen Vergnügungen dieser jungen Mädchen, zu denen sie gewöhnlich durch irgendeinen Verein gelangen, und wo sich der Verkehr mit dem anderen Geschlecht anbahnt, der, bis auf die unvermeidlichen Ausnahmen, selten über einen harmlosen Flirt hinausgeht und oft zur Ehe führt.

Die Ehe mit einem jungen Manne, dessen Entwicklung sich im wesentlichen ebenso vollzogen hat wie die des Mädchens, bringt meistens eine Veränderung, die nicht nur für die Betroffenen selbst, sondern auch in ihrer sozialen Wirkung von Bedeutung ist, mit sich: das junge Paar strebt nämlich, aus dem Judenviertel heraus nach einem feineren Stadtviertel zu ziehen. Es gibt in New York gewisse Übergangsviertel, z. B. Harlem, in denen sich vorwiegend jüdische junge Ehepaare, deren Elternhaus irgendwo auf der Ostseite steht, ansiedeln.

Die Mehrzahl der jungen Frauen bleibt auch nach der Verheiratung berufstätig, entweder im Geschäft des Gatten oder in einem fremden Betrieb und erweist sich weiter als Geschäftsfrau sehr brauchbar und

im Privatleben sehr unzulänglich. Die Wohnungen dieser jungen jüdischen Frauen entbehren allzuoft jener Behaglichkeit, die nur ein tiefes Interesse für das eigene Heim zu verbreiten vermag. Die Kinder bleiben sich selbst überlassen und werden im übrigen recht schlecht erzogen, da in diesem Stadium ihrer Amerikanisierung die Mutter gewöhnlich schon eine der unsinnigsten amerikanischen Gewohnheiten angenommen hat: eine grenzenlose Verhätschelung ihrer Sprößlinge. Im übrigen macht sich in dieser zweiten Generation auf amerikanischem Boden auch bereits eine weitere Assimilationserscheinung geltend: der Mann betrachtet seine Gattin als ein Wesen höherer Ordnung, und die Frau nimmt den ihrer Superiorität gebrachten Tribut seiner Verehrung als eine Selbstverständlichkeit hin.

Das Leben der verheirateten Frau verfließt nun zwischen dem Geschäft und dem, dank Dienstboten, Händlersystem, Restaurantessen, Vakuum, Telephon und anderen Einrichtungen bis zum Gipfel des Möglichen mechanisierten, Haushalt oder gar dem häufig, allzu häufig als Domizil gewählten Boardinghouse. Ihr Dasein ist umrahmt von Theater- und Kinobesuchen und einer Geselligkeit, die den oberen Zehntausend das Räuspern und Spucken glücklich abgeguckt hat. Und ihr höchstes Streben ist es, den Kindern den Aufstieg in eine noch höhere, lies reichere Gesellschaftsschicht zu ermöglichen. Von dem, was in anderen Ländern die Haupttugenden der jüdischen Frau bildet: ihre häusliche Sorgfalt und warme Mütterlichkeit, ihr Festhalten am Judentum und ihr Interesse an allem Geistigen ist bei dieser zweiten Generation in Amerika kaum die Rede.

Selbstverständlich gibt es zahlreiche Jüdinnen, die sich durch besondere Talente oder ungewöhnlichen Fleiß zu anderen Berufen aufschwingen, aber auch bei ihnen ist häufig ein stark merkantilistischer Zug zu beobachten und ihr Aufstieg in einen höheren Beruf bedeutet keineswegs immer den Aufstieg zu höheren Gesellschaftsklassen. Vor der jüdischen Studentin oder ausgebildeten Akademikerin, der Kunstgewerblerin oder Lehrerin, deren Elternhaus auf der Ostseite gestanden hat, schließen sich wohl nicht bewußt die Türen amerikanischer Gesellschaften, aber sie fällt in ihnen aus dem Rahmen und bleibt für einen intimeren Verkehr doch meistens auf ihre jüdischen Berufs- und Bildungsgenossen angewiesen. Erst ganz allmählich, in der dritten oder vierten Generation der Eingewanderten, dürfte sich eine gewisse Annäherung an die amerikanische Gesellschaft vollziehen, wie die soziale Stellung beweist, welche die Nachkommen der einige Jahrzehnte früher eingewanderten deutschen Juden drüben einnehmen.

Die von deutschen Eltern stammende amerikanische Jüdin ist der aus Osteuropa stammenden in der Regel sozial überlegen. Sie kommt aus jenen Kreisen, die schon längst den Weg nach dem Westend gefunden haben und ihn häufig dadurch leichter fanden, daß sie bereits mit einer guten Ausrüstung an Kenntnissen und gesellschaftlichen Manieren nach Amerika kamen.

Die Westend-Jüdin, die den Kreisen des einzigen amerikanischen „Adels", nämlich des Geldadels, angehört, ist von der Ostend-Jüdin durch

eine tiefe Kluft getrennt. Wenn man ihr vom Leben auf der Ostseite erzählt, so erscheint ihr dieses genau so fremdartig wie das Leben der Sioux-Indianer. Mit „diesen Leuten“ kommt sie höchstens dann einmal in Berührung, wenn sie ihren Schneider oder Kürschner in Hester Street aufsucht. Sie ist selbstverständlich nicht in die Public School gegangen (das Märchen von den Millionärskindern in der Public School findet bei uns noch immer Glauben!), sondern hat Privatschul- oder häuslichen Unterricht erhalten, der — da man ihr gewöhnlich den ganzen Selbständigkeits- recte Eigensinn des amerikanischen Kindes gelassen hat — für ihre Lehrer schwieriger war als für sie. In einem Mädchen-College oder durch eine französische „finishing governess“ ist sie dann zur großen Dame präpariert worden und tritt mit 18 oder 19 Jahren auf die Bühne des gesellschaftlichen Lebens, und zwar in erstaunlich vielen Fällen als eine hervorragende Schönheit. (Ich habe vielleicht noch nie in meinem Leben eine so große Schar blendend schöner und eleganter Frauen vereinigt gesehen wie zu einem vom Damenkomitee des New Yorker jüdischen Mount Sinai-Hospitals veranstalteten Tee.) Ihr Leben wird nun ein Strudel von Vergnügen: von der vormittäglichen Autofahrt zum „shopping“ geht es zum Lunch bei Freunden, von da zur „garden-party“ und dann in die Oper mit darauffolgendem Abendessen in einem vornehmen Hotel. Am Ende der Gesellschaftssaison bricht die junge Schöne vor Ermattung fast zusammen und muß durch eine Europareise ihren ramponierten Nerven aufhelfen. Wie geisttötend dieses lediglich durch Gesellschaft, Flirt und etwas Kunstbetätigung ausgefüllte Dasein wirkt, konnte ich bei einer jungen Verwandten feststellen, deren Hauptvergnügen darin bestand, sich alltäglich Auswahlsendungen aus den verschiedensten Kaufhäusern kommen zu lassen und in den Stoffen, Spitzen und Pelzen stundenlang zu wühlen, um, wenn ihr nichts gefallen hatte, das Ganze dem harrenden Boten wieder mitzugeben; oder bei einer anderen jungen Dame meiner Bekanntschaft, die auf meine Bemerkung über die liebliche Erscheinung eines jungen Mädchens naserümpfend erwiderte: „Wie kann man sie nur reizend nennen, sie hat ja ein Kostüm vom vorigen Jahr an!“ Diese jungen Mädchen wählen nach der zweiten oder dritten „season“ mehr oder minder (meistens mehr) eigenwillig einen Gatten und setzen dann ihre geistlose Existenz ohne wesentliche Unterschiede fort.

Sehr problematisch ist das Judentum dieser Kreise: gewöhnlich besteht es darin, daß man zu Roschhaschanah und Jomkippur in elegantester Toilette in einen ultra-reformierten Westendtempel geht, im übrigen aber keinen Gebrauch davon macht. Neuerdings glaubt man allerdings in manchen Familien, seinem „Adel“ eine etwas intimere Beziehung zum lieben Gott schuldig zu sein und zündet deshalb am Freitagabend Lichter an, wozu man gern christliche Freunde als Zeugen so respektablen Tuns einlädt.

Selbstverständlich gibt es auch in diesen Kreisen Mädchen, die sich eifrig mit Studien beschäftigen, freilich selten, um ernsthaft einen Beruf auszufüllen. Und es gibt auch einige, deren Fürsorge für ihre jüdischen Mitschwestern nicht auf die Veranstaltung von Wohltätig-

keitsbazaren und Chanukkahbescherungen auf der Ostseite beschränkt bleibt, sondern die wirklich in die „slums“ gehen und mit eigener Hand helfen und lindern (nicht nur die Oberaufsicht führen), doch sind das jene Ausnahmen, welche die Regel bestätigen.

Zwischen diesen beiden Klassen — der Klasse der Eingewanderten und derjenigen der „society-lady“ — fehlt zwar nicht völlig die der Jüdin des gebildeten Mittelstandes, doch ist sie lange nicht in demselben Maße vertreten wie bei uns, und innerhalb dieses jüdischen Mittelstandes wieder ist es die Haustochter, nach der wir uns fast vergebens umsehen. Ich entsinne mich nicht, in Amerika eine einzige junge Jüdin getroffen zu haben, die in der Besorgung der häuslichen Angelegenheiten ihren eigentlichen Beruf sah. Dagegen traf ich viele beruftstätige Mädchen, die sich später zu hervorragend tüchtigen und geschmackvollen Hausfrauen entwickelten.

Die Mehrzahl der Töchter aus vermögenden jüdischen Häusern trieb wissenschaftliche oder künstlerische Studien (die allerdings drüben gewöhnlich noch tiefer stehen als bei uns), gab Unterricht oder übte eine kunstgewerbliche oder kaufmännische Tätigkeit aus. Außerdem waren es vorwiegend diese Kreise, die ihre Kräfte dem allgemeinen Wohl zur Verfügung stellten und sich der sozialen, vielfach der rein jüdisch-sozialen Arbeit widmeten. Diese Frauen, die meistens einem Beruf nachgehen, sind es, die in Settlements, Arbeiterinnenklubs, Mädchenbildungsvereinen, Kindergärten, Ferienkolonien oder Volksküchen eine Fülle werktätiger Liebe entfalten. Aus ihren Kreisen heraus ist auch der Wille entstanden, das Fürsorgewerk für die Jugend der Ostseite aus den Händen der Nichtjuden zu nehmen und es auf eine jüdische Basis zu stellen.

Noch ist vieles, was diese Frauen leisten, nach unseren Begriffen allzu primitiv, noch allzusehr mit amerikanischer Banalität verquickt; aber doch ist die soziale Fürsorge, die aus diesem Kreise hervorgegangen ist, eher als die bisherige geeignet, das jüdische Einwandererkind inmitten all des Amerikanismus, der es bedroht, wieder auf sein Judentum und seine Familie zu verweisen. Zu diesen unermüdlichen „social workers“ stoßen von Tag zu Tag mehr Frauen, die, selbst dem Ghetto entstammend, die Psyche der Einwanderer, die Leiden, Freuden und Sehnsüchte des Judenviertels kennen und auf dieser Kenntnis fußend, das Leben ihrer Volksgenossen auf eine höhere Stufe zu stellen suchen.

In diesen Kreisen habe ich an Geist, Willen und Empfinden stärkere Frauen getroffen als in irgendeinem anderen Lande der Welt. Vielleicht weil Naturen, die sich aus dem amerikanischen Ungeist emporzuringen vermögen, von Hause aus mit besonderer Kraft begabt sein müssen.

Rosa Rubin

Von Alexander Eliasberg, München.

Rosa Rubin, wo bist du?

* * *

Eine dicke Staubwolke hängt über dem Minsker Boulevard. Sabbatnachmittag im Hochsommer um 1900. Eine vieltausendköpfige Menge wogt durch die Ahorn- und Kastanienalleen. Lauter Juden, Männer und Frauen, Alte und Junge, alle in ihren besten Sabbatkleidern, alle mit leeren Händen: kein einziger Stock, kein einziger Schirm ist zu sehen. Sie sind hergekommen, um „frische Luft zu schnappen", obwohl die Luft hier nicht frischer ist als in den Läden und Kontoren, wo sie die ganze Woche hocken.

Da sehe ich auch dich, Rosa Rubin. Du heißt noch „Rochele" und gehst sittsam neben Vater und Mutter, Großvater und Großmutter. Aber deine Blicke schweifen schon sehnsuchtsvoll über das Boulevardgitter, das diese jüdische Welt abschließt, auf die leere Straße mit den geschlossenen Läden hinaus, als ob draußen die große freie Welt mit allen ihren Herrlichkeiten läge.

* * *

Mit zwölf Jahren bist du Gymnasiastin. Du trägst die Uniform — braunes Kleid und schwarze Schürze — und lernst Algebra, Zoologie und Kirchenslawisch, lauter Dinge, vor denen deine Eltern großen Respekt haben. Sie nennen dich jetzt schon Rosa. Der alte Namen gilt nur noch für die Großeltern. Wie rot wurdest du neulich, als du mit deiner christlichen Kollegin durch die Gouverneurstraße gingst und deine achtzigjährige Großmutter dich vom Balkon anrief: „Rochele, kumm aher!" In die Erde wolltest du versinken. Unter den russischen und polnischen Mädchen hast du keine Freundinnen. Einem dunklen Instinkt gehorchend, hältst du nur mit Jüdinnen zusammen. An den Sabbatnachmittagen spazierst du nicht auf dem jüdischen Boulevard, sondern gehst in Gottes freie Natur hinaus, vor die Stadt, auf den Eisenbahndamm, der zum protestantischen Friedhof führt. Du redest mit deinen Freundinnen nur noch Russisch. Die Gymnasiasten Jascha Rabinowitsch, Boris Salkind, Grischa Hurwitsch blicken dir nach. Deine gesenkten Augen sprühen Funken. . . . Rot leuchtet das Bändchen im schwarzen Zopf. . . .

* * *

Nun bist du siebzehn, herrliche Mädchenknospe! Nicht nur die ganze Weisheit des Gymnasiums hast du erfaßt, du hast auch viel für deine „Selbstbildung" getan, hast fleißig Spencer und Buckle, Bjelinskij und Marx gelesen und kennst die wohlklingendsten Stich- und Schlagworte aus einer Menge von Büchern. Jascha Rabinowitsch und Boris Salkind, die schon Studenten der Medizin und der Jurisprudenz sind, haben dich in alle diese Weisheiten eingeführt. Grischa Hurwitsch hat

aber ästhetische Interessen: ihm verdankst du die Bekanntschaft mit Nadson und Maeterlinck. Wenn die Universitätsferien zu Ende gehen und silberne Herbstfäden durch die Luft schweben, sind auch schon manche zarte Fäden gesponnen. Unschuldsvolle, bescheidene, und doch so herrliche Minsker Romane! Kein Hermann Bang, kein Anton Tschechow hat euch noch besungen. . . .

* * *

Auch die christlichen Herren interessieren sich für dich: der Akzisebeamte Iwanow blickt dir nach, wenn du mit dem roten Heft des „Europäischen Boten“ in der Hand aus der Klubbibliothek gehst. Beim letzten Feuerwehrball wurde er dir vorgestellt. Er spricht dich mit „Rosalia Arnoldowna“ an, macht sich aber hinter deinem Rücken über deine gutturale Aussprache des scharfen russischen „R“ lustig und nennt dich „Chosa Chubin“. Deine Sprödigkeit zieht ihn an und macht ihm zugleich unheimliche Angst. Er fürchtet die „Schidowotschka“ (das Judenmädel) wie eine Hexe. . . .

Im Winter sind die Studenten fort. Die Glücklichen! Sie genießen die Freiheit in den dir herrlich dünkenden Städten Kiew, Petersburg und Odessa. Du vergehst vor Sehnsucht im öden Minsk. Deine Eltern „verstehen“ dich nicht. Dich zieht es nach Charkow auf die „Kurse“, wo die glückliche Ssonja Kaplan studiert, nach Bern, wo die noch glücklichere Manja Sachs Philosophie treibt, und nach dem gottverdammten Dorf in Zentral-Rußland, wo die allerglücklichste Emma Solowejtschik das Amt einer Hebamme ausübt. Du darfst weder nach Charkow, noch nach Bern, noch in das russische Dorf. Dein Leben ist ein stummer Kampf gegen deine Eltern, gegen die weitverzweigte Verwandtschaft, gegen die jüdische Stadt, die dich nicht ziehen läßt. Deine Seele schrumpft gleichsam vor Kälte ein. Du suchst Ablenkung in „sozialer Betätigung“: du erteilst russischen Unterricht der Tochter einer Köchin, verbringst täglich eine Stunde in der Volksküche und eine halbe Stunde in der „unlegalen“ Arbeiterbibliothek. Schnellen Schrittes, mit gesenkten Blicken durchquerst du den schneeverwehten Boulevard, erwiderst kaum den Gruß des Akzisebeamten Iwanow und eilst zu der einzigen dir noch gebliebenen Freundin Olga Neumann, die gleich dir verurteilt ist, im verhaßten Elternhause zu Stein zu erstarren.

* * *

Von jüdischen Dingen weißt du nicht viel. Du kannst wohl mit Mühe hebräische Buchstaben entziffern, hast aber noch kein jüdisches Buch in der Hand gehabt, weißt nichts von Perez und Achad-Haam. . . In die Synagoge mußt du nur einmal im Jahre, am Jom-Kippur. Du gehst mit Widerwillen hin und rächst dich hinterher für diesen Zwang, indem du gleich aus der Synagoge zur Olga Neumann gehst und mit ihr hinter verschlossenen Türen den gestern heimlich angeschafften Schinken verzehrst. Du kennst keinen jüdischen Gott, du kennst kein jüdisches Volk. . . .

* * *

Du kennst keinen jüdischen Gott, du kennst kein jüdisches Volk. Du kennst nur den Gott der Allmenschheit und das darbende Volk der Russen, das du zwar noch nie gesehen hast, dem du aber deine ganze Liebe, deine ganze Jugendkraft schenken willst. Du darfst es aber nicht, und der ganze Strom von Liebe und Zärtlichkeit steigt unverbraucht in den leeren Minsker Himmel. Du siehst das dich umgebende jüdische Volk nicht, du hörst seine Stimme nicht, du glaubst, daß es dir fremd sei. Und doch . . . und doch bist du jüdischer als tausend andere, die ihr Judentum wie ein Kleid am Körper tragen. Jüdisch ist dein heißes Blut, jüdisch deine herbe Jungfräulichkeit, jüdisch dein Trotz, und jüdisch deine Sehnsucht, die, und wenn du es selbst auch nicht weißt, dem Messias gilt. Kein Hermann Bang, kein Anton Tschechow hat dich besungen, aber der königliche Sänger meinte dich: „Kehre wieder, kehre wieder, o Sulamith, kehre wieder, kehre wieder, daß wir dich schauen! Wie schön ist dein Gang in den Schuhen, du Fürstentochter!“

* * *

Wo bist du, Rosa Rubin? Kehrst du nie wieder?

Frauen meines Volkes

Von Leo Rosenberg, Berlin.

Mutter in Israel.

Der Sohn Nuns, der von des Meisters Sonnenhelle fahl bestrahlte eigenlichtlose Mond, war tot. Und wenn er noch lebte? Wäre ihm des Werkes Vollendung beschieden, dessen Anfang ihm bereits mißlang? Zu Gigal, von des Jordans Flut noch betaut, war der Baum, bereits im Stamme, auseinandergebinst. Jehuda, Simon und Binjamin nach Süden, Ephraim ins Mittelland, Issachar, Sebulon, Naphtali und Ascher gen Nord. Nicht leuchtete zu *einem* Weg, nicht entfachte der Eintracht Glut des folgenden Mondes toter Glanz. Jehudas Herz und Hand fern dem Bruder Ephraim, des Mittelgebirgbewohners sehniger Arm den Nordsippen unerreichbar. Dazwischen trieb Zwietracht ihre Keile, türmte sich, unübersteigbar, der Kanaaniter Wall. Nicht überwunden noch gedemütigt, doch gebändigt ward er, des Urbewohners aufzischender Trotz. Nun konnte, schien es, des Schwertes Wutgier, von Heldenfett gesättigt, bis zur Stunde ruhen, da es gegen die lauernde Tücke der Umvölker, im Ost und Süd und im Küstenland, aufgerufen wird. Da flackerte der gebändigte Urbewohnertrotz mit letzter Glut auf. Hoch loderten der Empörung Flammen um den verwegenen Eindringling. Der Kanaaniterkönig Jabin, Fürst in Hazor, samt neunhundert ehernen Streitwagen und mächtigem Verbündetentroß, blieb Herr in Nord und Gebirg, und Israels entwehrte Stämme beugten sich ins Joch. Zwanzig Jahre. Erlöser aus Ägyptens ehernen Tiegel, deines Willens Schiff scheitert an rauhen Klippen, deine Hoff-

nung Trugbild, dein Blütentraum verweht. Wird ein neues Ägypten Kanaan? Es wird, zögern des neuen Erlösers Schritte. Ha, die hallen bereits in Macht vom Berge Tabor. Kein Mann; ein Weib in deinem Ebenbilde vollendet deine Tat.

Da erhob ich mich, Debora,
Da erhob ich mich, Mutter in Israel.

Ihres Herzens Lohe löst der Zwietracht Schlacken und schweißt die Stämme. Ihr Odem, brausend über Firnen und Tal, entfacht der Freiheit Feuersturm. Ihrem Ruf gehorchen Judas Männer.

Wohlauf, wohlauf, Debora,
Wohlauf, wohlauf, singe ein Lied!
Mach' dich auf, Barak!
Und fange deine Fänger, Sohn Abinoams.
Da herrschte ein Häuflein über Mächtige
Jahwe herrschte durch mich über die Gewaltigen
Tritt, meine Seele, mit Macht!

Seherin.

Des nahenden Schicksals Düsterschein lag gleich Nebelschwaden über dem judäischen Land. Des Nordens Ungeheuer warf seine Schatten gleich riesigen Fangarmen über des frommen zuversichtlichen Königs Gefilde. Was soll frommes Tun, was Zuversicht? Eitel gutes Wollen, ein Hauch alle Menschentat. Verweht sind der Fremdgötter Spuren, geschleift ihrer Ruhe Stätten, zu Asche gewandelt das Gebein ihrer Priester. Rein und machtvoll, wie seit der Richter Tage nicht mehr, erscholl des Volkes Gebet am Freiheitsfest. Und das Geschick unerbittlich, unabwendbar. Worte des Grauens, im umwölkten Priestergemüt geboren, von schleichender Priesterhand im Hause Jahwes heimlich verwahrt, von Hilkia, dem Hohepriester, dem Ohr des Königs zugeraunt, ließen Josias frommes und mutiges Herz erschauern. Des eifervollen Rachegottes Ratschluß erfüllt sich, unerbittlich und unabwendbar. Es mag geschehen. Doch wann? Gleich jähem Ungewitter des Lebens blütenprangenden Baum entwurzelnd, umdüsternd der Sonne süßes Licht? Kommt das Verhängnis auf Adlersflügeln dahergerauscht, die scharfen Krallen stürzend ins Opferfleisch bohrend, bevor Besinnung ins Herz zog, bevor ein Fluch den Lippen entfuhr? O Herzensnot. Des Königs Sendlinge eilen zum sehenden Weibe, des ergrimmten Gottes Ratschluß zu vernehmen. „Also sprach Jahwe, Israels Gott, kündet dem Manne, der euch zu mir schickte. So sprach Jahwe: Unheil bringe ich diesem Orte und seinen Bewohnern, alle Worte des Buches, das gelesen hat der König von Juda. Dieweil sie mich verließen, fremden Göttern räucherten, mich kränkend mit ihrer Hände Werk. Nun entflammt mein Grimm über diesen Ort und erlöschet nimmermehr. Dem König von Juda aber, der euch, Jahwe zu erforschen, hersandte, kündet also: So sprach Jahwe, Israels Gott, die Worte, die du vernimmst. Dieweil erweicht ward dein Herz und du demütig vor Jahwe, da du hörtest, was ich über diesen Ort und seinen Bewohnern sprach, das sie zu Öde und Fluch werden, und zerrissest

deine Gewänder und weintest vor mir, ich habe es gehört, sprach Jahwe. Darum lasse ich dich eingehen zu deinen Vätern, du gehest in dein Grab in Frieden, und nicht schauen sollen deine Augen das Unheil, das ich über diesen Ort bringe.“ Also sprach Hulda, die Seherin.

Hanna und Judith.

Ist es nicht sonderbar? Schwestern sind sie, Hanna und Judith, Kinder einer Zeit. Aus des Leidens Meeresflut stieg die erste, Zeugin des Blutes, von der Hoffnung Sonnenhelle gezeugt die andere, Heldin. Dichtung diese, doch um so mehr Wahrheit. Hanna, der Sieben Mutter, vor den Syrier Antiochus gezerrt. Der sinnt Israels Untergang. Nicht durch des Leibes, sondern der Seele Mord. Ist nicht besser, schöner, mächtiger, lockender und glückhafter Hellenenart? Doch, höhnend, sterben sechs der Knaben den Märtyrertod. Der siebente, letzte, wird vorgeführt. „Mein Junge, streichelt des Tyrannen Hand, dir winkt Reichtum und Glück. Hauptmann mit schönen Gewändern, ja, mein Freund sollst du werden, wenn du den Hellenengöttern huldigst. Ich schwöre es dir!“ Also spricht, nein, fleht, mit wankendem, empörtem Stolz der Syrer. „Und du, Mutter, willst du nicht den Siebenten, den Letzten, zu seinem Glücke überreden? So rede doch zu ihm.“ „Das will ich, König, den Siebenten, meinen Letzten, zu seinem Glücke überreden.“ Und sich zu ihm beugend, an ihn, den letzten, schmiegend, spricht sie in des Landes Zunge, laut vernehmbar: „Mein Sohn, erbarme dich meiner, die ich dich neun Monate unter meinem Herzen getragen und drei Jahre gesäugt und weiter mit Nahrung und Pflege bis zu diesem Alter aufgezogen habe. Ich bitte dich, liebes Kind, schaue auf zum Himmel und zur Erde und siehe alles, was darin ist, und bedenke, daß diese Dinge aus solchen, die nicht waren, von Gott gemacht sind, und das Menschengeschlecht ist ebenso entstanden. Fürchte dich nicht vor diesem Henker, sondern erdulde deiner Brüder würdig den Tod, damit ich zur Zeit der Erbarmung samt deinen Brüdern dich wiedergewinne.“ Des Tyrannen Züge erblaßten jäh. Doch der Knabe spricht mit fester Stimme: „Worauf wartest du nun? Keinen Gehorsam leiste ich den Geboten des Königs, sondern den Geboten, die unseren Vätern durch Moses gegeben. Du aber, Mörder meines Volkes, wirst nimmermehr den Händen Gottes entrinnen.“ Aufwallendem Purpur weicht des Syrers Totenblässe. „Henker, hol auch diesen!“ kreischt er. Vor der Mutter Augen stirbt eines grausamen Todes der Letzte. „Und du, Kinderlose, Verfluchte, süß wäre dir nun der Tod, darum sei deine Strafe Leben!“ Doch der Mutter Lippen sprachen: „Gehet hinauf, meine Jungen, zum Vater Abraham, und saget ihm: größer ist Mutter als du, denn sieben opferte sie statt einem.“ Sprach es, stieg auf des Hauses Zinne und stürzte in die Tiefe. (Indes eine Himmelsstimme rief: „Mutter der Kinder, sei froh!“) Nicht entrinnen aber sollte er, des Volkes Mörder, den Händen des furchtbaren Gottes. Ein Weib zu seines Grimmes Werkzeug erkor des Volkes Sehnen. Zeugin des Blutes ist Hanna, Zeugin der Kraft aber Judith. Schwestern sind sie, und es rächte die Heldin die Märtyrerin.

Herrscherin.

In den Tagen Alexander Jannais ward Blut dünner als Wasser. Je edler, desto reichlicher floß es. Bruderblut umfloß des wilden Hasmonäers Thron, und sein Volk fraß sein Schwert. Und seines Volkes Lehrer. Syrer und Araber, Gileader und Moabiter besiegte er, doch seines eigenen Volkes Empörung ward er nicht Herr. Sechstausend ließ er am Hüttenfest von Söldnern seiner Wache, Physiern und Kilikiern, niedermetzeln, fünfzigtausend in sechsjährigem Bürgerkrieg: „Womit euch versöhnen?“ frug er, des Kampfes und Hasses müde, des Judäerblutes satt. „Mit deinem Blute!“ erwiderte einhellig das Volk, und führte den Aramäerkönig ins Land. Neues wütendes Ringen mit wechselndem Glück. Achthundert judäische Gefangene in Davids Stadt, vor des Volkes Augen aufs Kreuz geschlagen, indes er, weintrunken, von Töchtern der Freude umgeben dem Grauen zuschaute. Entsetzt ob des entarteten Hasmonäers Wüten zerstob Judäas Volk, floh. Von Haß und Unrast verzehrt, in des Wechselfiebers Krampf, sann er auf e i n e gute Tat, das eines ganzen Lebens Missetaten aufwog. Sein Weib, sein Gegenbild, wird zu seines Thrones Erbin bestimmt. Und siehe, der Sünden Schale hob sich von der Wucht einer Tat, und erleichtert, der Buße gewiß, schwang sich des Sterbenden wilde Seele zum Himmel. Aus düsterem Gewölk brach mit Macht eine neue Sonne über Judäas Fluren. Vor des neuen Glückes Strahl flohen des Unheils Schatten, des Friedens und der Freiheit Wonne zog ins Land. Da erhob sich des Volkes Lehrer gebeugtes Haupt, herrlich gediehen der Weisheit Worte und Taten, und die ersten Schulen fürs Volk (höret, unseres Cheders ruhmreicher Ahnherr!) erblühten auf Judas Boden. Sind die Tage Salomos wiedererstanden? Doch auch Davids Schwert lag in Frauenhand wohlverwahrt. Mutiger Kämpferscharen, Söhne des Volkes und der Fremde, mannhaftes Tun mehrte des Judäerlandes stolze Macht, und es erbebten die Könige ringsum. Wie der Wüstenöde palmenumrauschter Hort, wie jäher Lichtglanz in der Nacht Düster, so war dein Walten in der Zeiten Verhängnis. Dein Lob künde ich, Salome Alexandra, die Herrscherin.

Letzte Hasmonäerin.

Jochanan Hyrkanos! Mehrer warst du am Schatze der Macht, doch Unheil gebar dein Schwert. Edom, das tückenreiche, hast du deinem Volke vermählt, doch der Idumäer rief den Römer ins Land, der des Idumäers Sohn auf den Thron, den du errichtest, hob. Hasmonäer, lebtest du, was würde mit größerer Pein deine Seele erfüllen, daß er deine männlichen Nachkommen tötete, oder deinen letzten weiblichen Sproß seine Liebe zuwand? Ach, eines ist des Herodes Tod und des Herodes Liebe. Zu Samaria, die Krone Judäas, aus Antonius und Octavianus Händen empfangen, auf seinem Haupt, vermählte er sich, in jauchzender Lust, dem letzten, edelsten Sproß des Hauses Hasmonais, Miriam. Deren Bruder, den im Schmuck seiner siebenzehn

Lenze prangenden Hohepriester Aristobul, bei dessen Anblick am Versöhnungstag das Volk im Tempel Tränen der Freude vergießt, ließ er, des Eifers voll, in gleicher Nacht durch Gallier seiner Leibwache bei der Palmenstadt, wohin er gelockt, ertränken. Ihrer Mutter Vater, dem aus Panthergefangenschaft zurückkehrenden Greis Hyrkanos, gab er, ihn des Trachtens nach der Hasmonäerkrone zeihend, den Tod. Doch zu ihr, der Strahlenden, entbrannte in Wahnsinn seines wilden Blutes Brunst, zu ihr, dem echtbürtigen Königssproß, des edomitischen Schärlers stolze Seele. An ihm, dem Blutbefleckten, entflammte der letzten Hasmonäerin Haß, an ihm, der niederen Sklavenbrut, ihrer Seele Scheu. Hohn hallt dem Völkerbezwinger entgegen; sieggekrönt von immer neuem Triumph in der Ruhe Gemach zurückkehrend, lauert ihm ewiges Unterliegen. O Miriam! Hätte er deine Liebe, was wäre ihm der Welt Haß? Traf ihn dein Haß, was soll ihn der Welt Liebe? Dulden war dein, doch nicht auch sein Schicksal? Eine goldene Krone empfing er aus Antonius Hand, eine Dornenkrone gewährtest ihm du. Bis der Mutter und Schwester Eifersucht dem Rasenden der Verleumdung Gift ins Ohr träufelte, du hättest, da er zu Siegen auszog, deiner Schönheit Bild, Kleopatras Reiz verdunkelnd, dem Antonius zugesandt. Nun verfielst du, deinen Söhnen vorangehend, dem Henkerschwert. Gab eines triumphierenden Sklaven Rasen ihnen das Leben, dir den Tod? Weiser ist Sage als Historie. Als er, königliches Reis auf Idumäerstamm zu pfropfen, um sie warb, erstieg sie des hohen Hauses Zinne, und laut schallte dem Volke die Kunde: „Wer da spricht, ich bin aus Hasmonäerhaus, ist ein Sklav! Hier stirbt die Letzte." Sprachs und stürzte in die Tiefe.

Jessica.

Britenseher, Ergründer der Menschenseele du, auch um dieses Geheimnis wußtest du? Dir, dessen Auge kein Menschenleid unsichtbar, hat sich auch eines fremden Stammes tiefstes Weh enthüllt? Dem erzenen, mit des Schicksals Härte sein Volk rächenden Shylock hast du die wächserne, schwankende, treulose Jessica gegenübergestellt. Ein Held der Mann, Verräterin das Weib!

Jessica, deiner harren die Richter, komme und rechtfertige dein Tun. Klage erhebt Jessica wider ihre Kläger, ihres Herzens Unschuldstiefe spricht: „Da ich klein war, spielte ich mit der Christen Kinder und redete der Christen Zunge. Blickte auch scheuen Sinnes zu des fremden Gottes Mutter, dessen Sohn, sagte man, des ewigen Verdammnis geweihten Volkes Männer ans Kreuz schlugen. Ach, Tauben von San Marco, habt ihr es meinem Ohr zugeflüstert? Da ich groß ward, erforschtet ihr, Shylock, Tubal, des Ghettos Venetiens schwarzgelockte Jünglinge, des alten Gottes Wort, ergründetet seines Volkes Verheißung, erlittet seines Schicksals Schmach. Und ich? Vater, da du weinenden Herzens alter Sagen Trauerkunde lauschtest, ergötzte ich mich an des verruchten Giovanni Boccaccio frevelnder Torheit. Da du zu mitternächtlicher Stunde auf ebener Erde um Zion Klage anstimmtest, schwang ich in eines glutäugigen Fremden Arm, von der

Harfe Tönen umrauscht, zu jubelndem Tanz den Fuß. Die dich, Vater, auf dem Rialto ihres Spuckes und eines Hundenamens würdigten, flößten demütig erschauernd mir ins Ohr: „Schöne, süße Herrin, wann erhört dein Herz des Sklaven Flehn!“ Die Thora lehrtet ihr den Knaben, verwehrtet den Mädchen. Nicht umschlang mich eurer Gemeinschaft heiliges Band, euerer Überlieferungen eherne Kette. Nicht erzähltest du mir vom Leiden, dem Schicksal unseres Stammes. Nicht wußte ich, daß ihr ob der Wunden verblutet, ob des Giftes sterbet. Vater und ihr alle, in Venetiens Ghetto, in euerer Galutentartung, wäre zur Jessica Debora geworden! Da es mir Lorenzos Diebeslarve antat, da ich dem Feind euere Dukaten, die ich nicht erwarb, euere Ehre, deren Wahrung mir nicht geboten, hingab, was wußte ich? An der ihr achtlos vorüberginget, verließ euch, die ihr preisgabt, verriet euch. Vater, deiner harret ein Gericht, härter als Porzias.“

Glückel.

Tochter des Galut auch du, in Demut treue Seele. Stolz ob des Mannes Weisheit und Erwerb, der eigenen Bescheidenheit froh. Des eigenen Unwertes, der eigenen Nichtigkeit, ja Sündhaftigkeit. Frau des Galut, Dienerin wardst du, Wahrerin der Brut, der Sünden Quell. In deines Schuldbewußtseins Schatten, der Demut und des Kleinmuts Gefäß, wandeltest du lautlos ruhmlose Pfade. Nicht ehrte dich der Gebote Gottes Erfüllung, nicht schmückte dich der Lehre Zier. „Gelobt sei, der mich nach seinem Willen schuf!“ flüsterten allmorgendlich deine Lippen, indes dein Gemahl, der Schöpfung Sinn, stolz-dankbaren Herzens seinem Gotte bekannte: „Gelobt seist du, der mich nicht zum Weibe schufst!“ „Geschaffen ist das Weib nur der Kinder wegen, geschaffen ist sie nur der Geschmeide wegen“, lehrten die Weisen. „Genug für sie, daß sie unsere Kinder aufziehen und uns vor der Sünde schirmen“, sprach der Weiseste. Also ward zur Magd Debora, zu des Brutes Pflegerin Hulda. Und zur Sünde du, der Sieben Mutter.

Dorothea.

Da du klein warst, sahest du verwunderten Blickes der schwarzbärtigen, von unsichtbarer Last gebeugten Männer Schar, umschwärmend deines Vater sinnendes Haupt. Söhne des Ostens waren es, begierig der Aufklärung Licht, ihres erblindeten Volkes Erhellung. Da lenkten sie zu des Westens Leuchte ihre Schritte, dem Prometheussohn Israels, des Lebens Feuer erlöschenden Seelen zu bringen. Dessen Herz krampfte sich in des Volkes Weh. „Fern ist mein Volk der Bildung Quell, gäbe es noch Hoffnung?“ In der Zeiten Gunst die Wiederkehr ins Judäerland, von einem Hohen angeregt, mit liebender Seele erwägend, wird seines Sinnes schmerzhafter Entschluß: „Die größte Schwierigkeit, die mir dem Projekt im Wege zu stehen scheint, ist der Charakter meiner Nation. Sie ist nicht vorbereitet genug dazu, irgend etwas Großes zu unternehmen. . . Der Druck, unter welchem wir seit Jahrhunderten leben, hat unserem Geist alle Vigeur genommen. Es ist nicht unsere Schuld, allein wir können nicht leugnen, daß der

natürliche Trieb zur Freiheit in uns jede Tätigkeit verloren hat. Er hat sich in eine Mönchstugend verwandelt, und äußert sich bloß in Beten und Leiden, nicht im Wirken. Ich verspreche mir sogar von meiner so zerstreuten Nation den Geist der Vereinigung nicht, ohne welchen der überlegenste Entwurf scheitern muß.“ Worte der Stärkung und Läuterung, in Prophetensprache gemeißelt, sandte er ins östliche Volk. Indes „Jerusalems“ Irrlehre seinen der Rechte Genuß frohen Brüdern. Weltliches Schrifttum in Hebräersprache dem Osten, des Gotteswortes Verdeutschung dem Westen. Und dir? Nichts. Entrückt warst du deines Volkes Gegenwartsringen und Zukunfthoffen, seines Geistes Kettengeklirr. In Ahnungslosigkeit ließ dich der Allwissende. Düster in seinem Hause, des Hauses Israels Erheller. In deren Herzen nie Treue gewohnt, wie ward sie treulos? Und doch war kein Shylock Moses. (Des alten Gobbo Trottelgeist unwert Moritz Veit). Und Friedrich Schlegel kein Lorenzo. Verräterin aber du, Jessica zu Berlin, Stammesmutter deutscher Judenheit.

Die Jüdin als Assimilantin*)

(Ein Fragment)

Von Abraham Schwadron, im Felde

Es ist charakteristisch, daß die meisten modern-subtilen jüdischen Antijuden, die bekanntlich vorgeben, in ihrem ästhetischen und ethischen Empfinden über das Judentum hinausgewachsen zu sein, ihre Unjudheit in der Mutter verehren. Im Vater sehen sie das spezifisch Deklassierende: einerseits jüdisches Geschäft, andererseits in irgend einer Form zumindest ein Schimmerschen jüdischer Beharrung. Dessen Schauen ist „durch fortwährendes Zweckdenken getrübt“, meinen sie. Die moderne Jüdin im assimiliert sein wollenden Hause dagegen ist immer die „feinere“, die abgeklärtere, die weltläufigere, die vorurteilslosere — — in Wahrheit aber die raffiniertere. Sie ist behend von Geist und besitzt ein durch Übung vervollkommnetes Schminktalent, daß sie mit frappierendem Geschick an sich betätigt. Sie ist trotz gegenteiligen Anscheins die zutiefst Zweckbewußte, Zweckbesessene. Mit ihrer größeren Anpassungsfähigkeit und kleineren Standfestigkeit, mit ihrer Spürnase für alles Schickliche und heute Geltende ist sie weniger als ihr Mann und kann darum mehr „werden“. Niemand hat größere Ehrfurcht vor dem Götzen „man“ als sie: was „man“ tut und was „man“ nicht tut, was „man“ für schön und gut hält und was für häßlich und schlecht — natürlich dem christlichen „man“, das allein maß- und wertgebend ist. Dem Assimilanten ist das Jüdische nur hinderlich, unbequem: der Assimilantin aber ist es shocking. Dagegen gelten ihr all die Ekligkeiten, die gerade aus dem vielgestaltigen, krampfhaften Unjüdisch-sein-wollen des letzten Jahrhunderts sich ergeben als comme il faut. Auch ist schon seit Generationen die jüdische Erziehung der Mädchen im Vergleich mit der der Knaben eine unverhältnismäßig schwächere. Läßt also die jüdische Tradition eines Hauses als Ganzen nach, so ist die Frau im allgemeinen von vornherein ein gut Stück voraus. Wie diese Artung der Mutter auf die zu erziehenden Kinder wirken muß, braucht nicht erst erörtert zu werden. Besonders da der Schwerpunkt der Erziehung im jüdischen Westen meistens mehr bei der Mutter als beim Vater liegt, weil in fast allem Außergeschäft-

*) Der freundlichen Aufforderung der geehrten Redaktion, über dieses Thema zu schreiben, kann ich jetzt hier im Felde zu meinem Bedauern nur mit diesem kleinen Bruchstück entsprechen.

lichem sie die Führende ist. Erziehung ist in diesen Kreisen eine Sache des Arrangements und sie ist eine perfekte Arrangeurin. In ihr also ist die Quelle der verlogenen Aufmachung einer gewissen Sorte „besserer“ und „bester“ jüdischer Jugend, eine Aufmachung, die bald lärmend protzig, bald krampfhaft diskretisierend-fein tut. Daß diese Jugend so voll greulicher Disharmonie, so rein menschlich-charakteriell unausstehlich ist (vom jüdischen Standpunkt schon garnicht zu reden); daß nichts an ihr wesenhaft, eigen; daß sie nichts ist als ein Echo vom gojischen Drüben, nichts als Schein von fremdem Licht und Irrlicht — das ist von dieser Jugend die Gabe der Mutter, die den „Anderen“ gleich sein möchte, aber ihnen nur nachzuäffen vermag.

Jüdische Volkskunde im Lichte der neuesten Forschung

Von Dr. J. Scheftelowitz, Cöln

(Fortsetzung aus Heft 19)

Der Glaube, daß man durch Beschwörungsmittel Geister bannen könne, wurzelte zu fest im jüdischen Volksglauben. Vor allem soll dieses König Salomo verstanden haben (Gittin 68—69). Josephus (Ant. VIII 2,5) berichtet von ihm, daß er Beschwörungsformeln verfaßt und hinterlassen habe, mittels deren man die Dämonen endgültig austreiben könne. Als Beispiel für die Wirksamkeit dieser Formeln erwähnt er, wie einst ein Jude in Gegenwart des Kaisers Vespasianus und seiner Offiziere mittels einer salomonischen Beschwörungsformel einen Besessenen, dem er einen Zauberring unter die Nase hielt, den Dämon aus dieser herauszog und zum Beweise dafür, daß er wirklich ausgefahren sei, dem unsichtbaren Geiste befohlen habe, einen in der Nähe stehenden Wassertopf umzustoßen, was er auch tat. Salomonische Zauberformeln haben sich bis tief ins Mittelalter erhalten. Aus christlichen Volksbüchern hat Goethe die Sage von der Kraft salomonischer Zaubersprüche geschöpft und sie in seinem Faust bei der Beschwörung des Pudels verwertet: „Für solche halbe Höllenbrut ist Salomonis Schlüssel gut“. Nicht jeder vermag eine Beschwörung wirksam vorzunehmen, sondern nur gewisse Personen, denen eine besondere magische Kraft innewohnt. Das Judentum hat diesem allzutief wurzelnden Aberglauben Konzessionen gemacht. Es gestattete durch Psalmverse Krankheiten zu besprechen, aber nicht durch Sätze aus dem Pentateuch. Noch heutzutage läßt sich der Ostjude Zahnschmerzen, Ohrenschmerzen, Kopfschmerzen sowie alle Krankheiten, die durch den „bösen Blick“ herrühren, durch „Absprechen“ von seiten eines „guten Jiden“ kurieren.

Wie alle übrigen Völker haben die ungebildeten jüdischen Volksschichten an Omina geglaubt, obgleich die alten Gesetzeslehrer dieses als sündhaft bezeichneten. So wird der noch im heutigen deutschen Volke herrschende Glaube, daß es ein übles Vorzeichen sei, wenn einem beim Essen ein Bissen aus dem Munde fällt, von den Gesetzeslehrern vor 2000 Jahren bekämpft. Den auch im deutschen Volksglauben existierenden Aberglauben, daß man, wenn aus dem brennenden Ofen sprühende Funken fallen, Gäste zu erwarten habe, geißelt der Talmud.

Trotzdem ist er noch im 13. Jahrhundert bei den Juden belegt. Dagegen wird der bei allen Völkern vorhandene Glaube gebilligt. daß Hunde geistersichtig sind und nur deshalb in der Nacht scheinbar ohne Grund plötzlich kläglich heulen. weil sie den Todesengel in die Ortschaft haben kommen sehen. Diese Anschauung verstieß eben nicht gegen den Monotheismus. Der Glaube an die Existenz von Geistern wurde im Judentum nie bezweifelt. Aber die Tierorakel werden als heidnisch gegeißelt. So darf man in dem zufälligen Anbellen eines Hundes. oder in der Begegnung eines Fuchses oder Wiesels kein schlimmes Zeichen sehen. wie es die meisten anderen Völker taten. z. B. die Babylonier, Römer, Griechen oder Deutschen. Der Aberglaube. daß die Henne. wenn sie wie ein Hahn kräht. von Dämonen besessen sei. und dem Hause Unglück bringe. weshalb sie sofort geschlachtet werden müsse, herrschte nicht nur bei den Juden. sondern auch bei den alten Römern. Persern. Deutschen. Slawen. Esten. Chinesen. Wotjäken. Negern und den Zigeunern. Der Talmud verurteilt diesen Aberglauben auf das schärfste. Es nützte aber nichts. In diesem Kampfe des reinen Gottesglaubens gegen den Aberglauben siegte der letztere. so daß der dem Kabbalismus huldigende R. Jehula Hachasid im 12. Jahrhundert das Verbot des Talmuds ohne weiteres aufhob. Der Talmud untersagt es. in dem Krächzen eines Raben ein Unglückszeichen zu sehen. Dennoch hat sich dieser Aberglaube bis heute im jüdischen Volksglauben erhalten. Ja. die kabbalistischen Werke haben ihn sogar als berechtigt hingestellt. Das Krächzen des Raben ist bei den verschiedensten Völkern der fünf Erdteile ein schlimmes Vorzeichen. Daß dieser Aberglaube uralt ist. zeugt sein Vorhandensein in Babylonien.

Das Alte Testament hat die von den Naturvölkern geübten Bräuche. die der Furcht vor der Rache der Totenseele entsprungen sind. auszumerzen gesucht. Daher verbietet die Bibel dem Leidtragenden. seinem Körper blutige Einschnitte beizubringen (Lev. 19. 28: Dt. 14. 1). Trotzdem hat sich dieser Brauch jahrhundertelang im Volke erhalten. Noch im 4. Jahrhundert n. Chr. kommt er bei den palestinensischen Juden vor.

Der altjüdische. aus primitiver Zeit kümmerlich sein Dasein fristende Volksglaube ist unter dem Einfluß der babylonischen. persischen. griechischen und römischen Kultur wiederaufgelebt. Die polytheistischen Unterströmungen steigen aus der Tiefe der Volksseele. wo sie ihr verborgenes Dasein weitergeführt hatten. kühn an die Oberfläche. Der Dämonenglaube. den die mosaische Gesetzgebung zu beseitigen sich bemühte. vermengt sich mit dem reinen Gottesglauben. wenn schon dabei der prinzipielle Monotheismus gewahrt bleibt und die entschiedene Unterordnung der Dämonen unter Gottes Allmacht anerkannt wird. Da babylonische Schriftgelehrte seit dem 4. Jahrhundert unter solchen abergläubischen Vorstellungen aufgewachsen waren. duldeten sie später diese; ja einige Gesetzeslehrer haben sie sogar als berechtigt hingestellt, wie z. B. Abbaji. Alle die Mittel. die die heidnischen Völker. unter denen die Juden zerstreut lebten. zur Sicherung und Förderung der Gesundheit und des Lebens gebrauchten, gründeten sich auf Dä-

monenabwehr oder Dämonenvertreibung. Denn nur von Dämonen rührten ja nach ihrer Ansicht Krankheit und Unheil her. Diese Anschauung stimmte nun mit dem altjüdischen Volksglauben überein. Daher nahm der Jude später keinen Anstoß, alle Heilmittel der heidnischen Umgebung ohne weiteres zu übernehmen, insofern sie nicht mit offenbarem Götzendienst, mit Menschenmord oder einer sexuellen Sünde in Zusammenhang standen. So findet sich nicht bei den Juden, der sonst bei allen Völkern vorhandene Aberglaube, daß Menschenblut, Körperteile eines Ermordeten oder die bei einer Mordtat verwendeten Werkzeuge hervorragende heilsame Wirkungen hervorrufen. Während Griechen, Römer und Germanen den Nagel, mittels denen jemand an ein Kreuz geschlagen, sein Leben qualvoll aushauchen mußte, oder den Strick eines Gehängten als besonders heilkräftige Amulette ansahen, sind sie infolge des überaus strengen Verbotes sämtlicher Gesetzeslehrer von den Juden nicht übernommen worden. Solche Mittel verabscheuten die Juden, da sie ihrem Empfinden zuwider waren. Diese aus der jüdischen Volkskunde gewonnene Erkenntnis beweist die sittliche Macht des Judentums. Von den klassischen Völkern entlehnten die Juden in den späteren Jahrhunderten das Löwenamulett und entsprechend dem Aberglauben der Völker, unter denen die Juden lebten, legten sie ohne Bedenken zum Schutze der Wöchnerin gegen Dämonen ein Schwert oder ein Messer unter ihren Kopf, obgleich dieses die Gesetzeslehrer des 1. Jahrhunderts verboten hatten. Der Glaube an die Wunderkraft der Amulette wurde in den späteren Jahrhunderten sogar von den kabbalistischen Rabbinern bestärkt, so im 18. Jahrhundert vor allem von Jonatan Eibeschütz. Im 5. Jahrhundert n. Chr. fand auch der bei vielen Völkern existierende Brauch Eingang, einem Schwerkranken feierlich einen anderen Namen zu erteilen, mit dem Gebete, daß, wenn über ihn der Tod verhängt sei, dieses Verhängnis hiermit aufgehoben sei, da jener nicht mehr existiere, sondern durch die Namensänderung ein anderer geworden sei. Gemäß dem primitiven Glauben sollten durch diese Zeremonie die Krankheitsdämonen getäuscht werden. Dieser Brauch ist sogar durch R. Jose im Talmud gebilligt worden. Einzelne von den orientalischen Völkern übernommene Bräuche wurden von den späteren Rabbinern anstandslos gutgeheißen, obgleich sie gegen den Geist der Tora verstießen. So hat die Bibel den primitiven Glauben, daß der Tote die überlebenden Verwandten heimsuche, bekämpft. Aber diese bei allen heidnischen Völkern vorherrschende Vorstellung beeinflußte später den Gottesglauben der Juden so sehr, daß sie sich derselben Abwehrmittel gegen die Totengeister und Leichendämonen bedienten, wie die heidnische Umwelt. Wer im Begriff war, den Friedhof zu verlassen, suchte sich dadurch der Gefolgschaft der Dämonen zu erwehren, daß er mit dem Gesichte nach dem Ausgang dreimal Erdstücke hinter sich gegen die Toten warf. Dieser Brauch ist ohne weiteres von babylonischen Gaonim anerkannt worden[4])

[4]) Rabbenu Mesulami, Maase Haggeonim. Berlin 1909, 51: Machzor Witri, Berlin 1893, § 279 f.

und wird noch heute peinlichst geübt. Ein anderer noch heute bei den Eingeborenen Afrikas und Asiens üblicher Totenbrauch ist es, beim Vorübergehen an einem Grabe einen Stein darauf zu legen. Man will hierdurch den Grabhügel beschweren, damit die Seele des Toten nicht herauskommen kann, um einem zu schaden. Dieser Brauch ist von den Juden übernommen worden und wird noch heute selbst von solchen Juden gewissenhaft geübt, die sonst im Leben kein religiöses Zeremonialgesetz beobachten. Natürlich wird diesem Brauche jetzt ein zeitgemäßer Grund untergeschoben. Fragen wir auf dem Köln-Deutzer Friedhof den Besucher eines Grabes, warum er beim Weggehen einen Stein darauf lege, so wird er darauf antworten: „Er soll dem Toten als Zeichen dienen, daß ich ihn aufgesucht habe". In altisraelitischer Zeit wurde nur das Grab eines Sünders mit Steinen beworfen (Jos. 7, 25 f.). Gemäß der primitiven Vorstellung wird der Tote von Leichendämonen behelligt. Damit er nun, solange er unbeerdigt ist, von diesen verschont bleibe, wurde seit den ältesten Zeiten der Leichnam von brennenden Lichtern umgeben; ja man legte sogar auch Lampen ins Grab. Denn vor Feuer haben Dämonen gewaltige Angst. Das Judentum duldete unsprünglich nur ein Licht zu Kopfen des Toten und deutete es als Seelenlicht um, unter Bezugnahme des biblischen Wortes: „Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen". Aber die Juden haben sich im Laufe der letzten Jahrhunderte nicht auf das eine Licht beschränkt, sondern sich hierin dem Brauche der andersgläubigen Umgebung angepaßt. So wird in Köln der Sarg vollständig von Lichtern umstellt, in der Provinz Posen (z. B. Rogasen) von 10 Lichtern. Damit der Leichnam auch im Grabe nicht von Dämonen heimgesucht werde, drückt der Ostjude dem Toten beim Hineinlegen in den Sarg eine Holzgabel mit zwei Spitzen in die Hand (?). Dieser von den Slawen übernommene Brauch wird sogar noch in dem Ritualbuch des Abraham Danzig (Chochmat Adam) gebilligt.

Viele bei einem Sterbefalle geübten Bräuche sind vom deutschen Volke übernommen. So ist die Sitte, alles Wasser im Hause, wo ein Todesfall eingetreten ist, auszugießen, im frühen Mittelalter von den Deutschen entlehnt worden. Nachträglich begründet der jüdische Volksglaube diese Sitte damit, daß der Todesengel in dem Wasser sein Schwert abgewaschen habe. Ferner war es bei den Deutschen üblich, im Sterbezimmer einen Krug Wasser und ein Handtuch hinzustellen in dem Glauben, daß die Seele sich wasche, bevor sie den Gang zum himmlischen Richter antritt. Diesen Brauch, den gleichfalls die Juden übernahmen, haben zwar einzelne Rabbiner verboten, wie Abraham Danzig (im Chochmat Adam), aber er wird noch immer von westdeutschen und süddeutschen Juden peinlichst geübt. Ich bin ihm in Köln schon mehrfach begegnet. Nur gegen einen im deutschen Mittelalter entlehnten Aberglauben sind alle rabbinischen Autoritäten scharf aufgetreten, nämlich gegen die deutsche Unsitte, dem Sterbenden das Kopfkissen wegzunehmen in dem Glauben, ihm hierdurch den Todeskampf zu erleichtern. Mehr als 300 Jahre haben die Rabbiner dagegen

eifern müssen, bis er endlich aus dem Judentum ausgerottet wurde. Eine derartige Handlungsweise, die die Beschleunigung des Todes herbeiführen solle, haben sie geradezu als einen Mord bezeichnet.

Vor allem hat die Kabbalistik dem Aberglauben Tor und Tür geöffnet und ein Stück längst überwundenes Heidentum dem Judentum wieder einverleibt. Sie liefert uns den Beweis, wie sehr das Heidnisch-Mysteriöse die Sinne dauernd zu berücken vermag. Kabbalistische Bücher enthalten nicht nur die dem alten Judentum fremdartige indische Lehre von der Seelenwanderung, sondern auch Engelbeschwörungen, d. h. sie geben Anweisungen, wie man durch die Kenntnis der richtigen Namen der Engel sie zwingen könne, zu erscheinen und die Befehle des Beschwörers auszuführen. Ich nenne nur das unter den heutigen zahlreichen Anhängern des Kabbalismus am meisten verbreitete Buch Sefer Raziel Hammalach. Das Judentum verbietet strengstens die Engelanbetung. So heißt es im Talmud: „Der Mensch darf weder den Engel Michael noch Gabriel anrufen, sondern nur Gott allein anflehen, der ihn erhören wird". Allein die Kabbalistik hat unter dem Einfluß des Christentums angeordnet, daß man beim Betreten eines unreinen Ortes zum Schutze gegen die dort hausenden Dämonen die Engel anbeten solle, weil es nicht würdig sei, an einem solchen schmutzigen Ort Gott anzuflehen. Das Christentum lehrt die Anrufung der Heiligen, damit jene durch ihre mächtige Fürbitte bei Gott dem sündhaften Menschen helfe. Von diesem christlichen Glauben ist die Kabbalistik beeinflußt worden. Im Mittelalter pflegten die Juden am Erew Rauschhaschonoh den Friedhof zu umkreisen, um die dort ruhenden Frommen zu bewegen, Fürbitte für sie bei Gott zu tun. So oft ein Jude krank war, tat er das Gleiche.

Dem Einfluß der Kabbalistik ist es vor allem zu verdanken, daß zwei auf primitive Religionsvorstellungen zurückgehende Bräuche, die vor allem bei den orientalischen Völkern heimisch waren, den Weg ins offizielle Judentum nahmen und heute bei uns als geheiligt gelten und deshalb in sämtlichen Gebetbüchern erwähnt werden. Die meisten Völker glaubten nämlich, durch eine magische Handlung Sünde und drohendes Unheil auf ein Tier, gewöhnlich auf ein Huhn übertragen oder ins Wasser versenken zu können. Die Juden, die diese zum menschlichen Heile dienenden magischen Handlungen trotz des Verbotes bedeutender Rabbiner übernahmen, haben ihnen eine gewisse jüdisch religiöse Färbung gegeben. Ich meine hier die Bräuche des „Kapporesschlagens" am Erew Jomkippus und des „Taschlich" am zweiten Tage Rauschhaschonoh. Den heidnischen Brauch des stellvertretenden Sühnehuhnes, auf welches alles Unheil des kommenden Jahres übergehen soll, haben die Juden im 10. Jahrhundert entlehnt, ihm aber zugleich eine Wendung ins Ethische gegeben, indem das Huhn, auf das alles Unheil einer Person übertragen worden ist, nicht für die Dämonen in einen unzugänglichen Ort oder ins Wasser weggeworfen, sondern den Armen geschenkt wird. Bei den Heiden war das Huhn für die Dämonen, bei den Juden für die Armen bestimmt.

Dieses Geschenk an die Armen soll gleichzeitig ein Lösegeld sein, mit dem man seine begangene Schuld abträgt, denn nach dem jüdischen Glauben ersetzt, seitdem der Tempel zerstört ist, Wohltätigkeit den Sünde tilgenden Opferaltar. „Wohltätigkeit rettet vom Tode". In der jüdischen Zeremonie ist auch ein Überbleibsel von dem heidnischen Brauch der Wegsendung des Unheils nach einem entlegenen Ort enthalten, wenn nämlich die Eingeweide des Sühnehuhnes aufs Dach geworfen werden, damit die Vögel den Unglücksstoff, der auf das Huhn bzw. die Eingeweide übertragen ist, weit wegtragen sollen. Das Gebet beim Kappores lautete in der ältesten Fassung: „Das Huhn soll in den Tod gehen, der Mensch aber zum guten und langen Leben. Die Tötung dieses Huhnes sei eine Sühne für diesen Menschen, er möge von Leid und Bedrängnis, vor Kummer und Sorge errettet werden, er finde Ruhe, Wonne und Freude" (Machzor Witri). „Dieses Huhn sei an Stelle dieser Person, dieses Huhn sei als Stellvertreter für diese Person, dieses sei preisgegeben für diesen". Der im 14. Jahrhundert lebende Maharil hebt lobend hervor, daß die rheinischen Juden den Armen nicht das Huhn selbst, sondern nur den Geldwert dieses Tieres geben, um ihnen keine Mißachtung zu bezeigen; „denn wenn man das Huhn selbst den Armen gibt — meint Maharil — so sagt sich der Arme: Jener hat seine Sünde auf das Huhn übertragen, und ich erscheine ihm so verächtlich, daß er nun mir das sündenbeladene Huhn schickt!" Heute ist das Ethische in diesem ursprünglich heidnischen Brauche überhaupt geschwunden. Man gibt dem Armen weder das Huhn noch dessen Geldeswert, sondern ißt es selbst auf.

Ebenso wie das „Kappores" ist noch das „Taschlich" vielen bekannt. Während meiner Studienzeit in Berlin war es mir interessant zu beobachten, wie am Nachmittage des 2. Rauschhaschonah-Tages das Spreeufer zwischen dem Schlosse und den Museen von Juden wimmelte, welche ihre Taschen mit Brotkrumen ins Wasser ausschütteten und dabei andächtig ein Gebet hersagten. Unter den am Flusse versammelten Juden befanden sich auch zahlreich solche, die überhaupt nur an den beiden hohen Feiertagen sich ihres Judentums erinnern. Und trotzdem gingen sie mit einer Weihe zum „Taschlich" wie der Katholik zur Beichte. Auf so leichte, mysteriöse Weise seine Sünden loszuwerden, ist aber schon der Gang zum Flusse wert. Dieser Brauch ist bis um 1300 n. Chr. im jüdischen Schrifttum nicht zu belegen. Der im 14. Jahrhundert in Süddeutschland lebende Maharil erwähnt ihn zuerst. Rabbi Jesaja Hurwitz, der am Ende des 16. Jahrhunderts wirkte, bemerkt, daß unter den Juden der Volksglaube herrsche, man könne am Rauschhaschonah, wenn man an einen Fluß gehe, dort seine Sünden abschütteln, indem man die Taschen seiner Kleider ausschüttele. Diese Anschauung hält er für eine Entweihung Gottes. Er betont, nur deshalb pflege man am Neujahrstage zu einem Flusse zu gehen, der Fische enthält, weil die Menschen mit lebenden Fischen zu vergleichen sind, welche plötzlich in ein Netz gefangen werden. Also die Rabbiner suchten diesen nun einmal festwurzelnden Brauch als ein ideales Sym-

bol aufzufassen und ihm jede magische Wirkung abzusprechen. Der Wert dieser äußeren Handlung würde nur noch in dem subjektiven, religiösen Gefühl bestehen, das an dieses Symbol geknüpft ist.

Zahllos ist der Aberglaube, den die Juden im Mittelalter vom deutschen Volke übernommen haben. Das aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts stammende Werk Sefer Chasidim, das ich demnächst in deutscher Bearbeitung herausgebe, ist eine Fundgrube für den damaligen deutschen Volksaberglauben. Ich möchte zum Schluß nur noch auf einen erst in moderner Zeit vom deutschen Volke übernommenen Aberglauben hinweisen, nämlich daß 13 eine verhängnisvolle Zahl sei. Sie ist wohl deshalb im Volke eine unglückliche Zahl, weil sie, „die auf die harmonische, oft teilbare Zwölfzahl folgt, wegen ihrer Unteilbarkeit als eine unharmonische, unglückliche erscheint, die man nur durch Entfernung einer Einheit zu jener harmonischen machen kann". Der Reisende wird weder in der Eisenbahn die Platznummer 13 einnehmen, noch im Hotel Zimmer Nr. 13 bewohnen, so daß viele Hotels eine solche Nummer nicht haben. In manchen Straßen Kölns sucht man die Hausnummer 13 vergeblich. In Köln wird auch eine Familie, die eine Gesellschaft gibt, zu der nur 14—15 Gäste eingeladen sind, noch einen Mann, der sich gesellschaftlich zu benehmen weiß, bestellen, der für den Abend bezahlt wird. Dieser Mann nimmt nur dann an der Gesellschaft teil, wenn bloß 13 Gäste erschienen sind, denn „von 13 Personen am Tische muß eine sterben". Den gleichen Aberglauben teilen heute die deutschen Juden, obgleich der Knabe mit 13 Jahren Barmizwoh wird und es 13 Glaubensartikel gibt. Dieser Aberglaube wird sogar von manchen jüdischen Gemeinden in die Synagoge hineingepflanzt. So gibt es in der konservativen Gemeinde Hohensalza (Posen) keinen Synagogenplatz 13, sondern 12 a.

Der jüdische Volksglaube hat sich also unter dem Einfluß der andersgläubigen Umgebung vielfach dem Heidentum genähert, welches gerade die Tora zu überwinden suchte. Primitive Vorstellungen, die die Tora als Aberglaube gekennzeichnet hat, finden nach mehr als 1000 Jahren allmählich wieder als tiefwertige, geheimnisvolle Wahrheiten Anerkennung. Der treffende Grundsatz unserer alten Weisen: „Ein Brauch, der nicht aus den Lehren der Tora zu erweisen ist, beruht gleichsam nur auf einer falschen Erwägung", ist leider unbeachtet geblieben. Primitive Glaubensvorstellungen üben nun einmal auf die breiten Massen einen nachhaltigen Einfluß aus, als der lichte, reine Gottesglaube. Unausrottbar gleich Unkraut drohen sie die wahren Gottesbegriffe zu überwuchern, sobald sie von einzelnen Autoritäten auf religiösem Gebiete stillschweigend geduldet, oder sogar gutgeheißen werden. An das lautere Edelmetall der jüdischen Religion haben sich im Laufe der Jahrhunderte die Schlacken des finsteren Aberglaubens angesetzt, so daß sie noch heute, besonders von den Juden des Ostens und des Orients als ein wesentlicher Bestandteil angesehen werden. So hat sich Aberglaube mit der Religion vermengt, sie in ihrem Wesen zu verdrehen, sie innerlich zu vergiften gesucht.

Die Religion von solchen trüben Schlacken zu reinigen, sollte eine heilige Aufgabe sein. „Um uns vollständig vom Aberglauben fernzuhalten“ — sagt Maimonides —, „untersagt uns die jüdische Religion die Aneignung jeder heidnischen Sitte, selbst solcher, die nur lose Beziehungen zum Götzendienst haben, und überhaupt alle Handlungen, die, im Widerspruch mit der gesunden Vernunft stehend, als heilvoll angesehen werden, insofern nach ihrer Meinung besondere und geheimnisvolle Kräfte mitwirken“. Die aus primitiver Zeit herrührenden Bräuche und Anschauungen, die nicht bei der endgültigen Aufnahme in die offizielle Religion eine Umwertung und Vertiefung nach der sittlich religiösen Seite hin erfahren haben und somit nicht der praktischen Religion von bleibendem Werte sind, müssen zurücktreten. Daß dieses im Sinne der Tora ist, wird nur der erkennen, der in ihren Geist wahrhaft eingedrungen ist. Dem vergleichenden Religionswissenschaftler bietet also die jüdische Volkskunde ein interessantes Arbeitsfeld. Gestützt auf die Volkskunde und die Ethnologie vermag uns die vergleichende Religionswissenschaft die im Judentum enthaltenen Überbleibsel aus primitiver Zeit zu enthüllen, den Kern der erhabenen göttlichen Ideen von seiner starren Schale zu scheiden und so das wahre Wesen der Religion klar vor Augen zu führen. Das Interesse für diese Wissenschaft auch bei uns Juden zu wecken, sei vor allem der Zweck dieses Aufsatzes.

Umschau

Rumänien

Der Text des rumänischen Judengesetzes

In „Gazeta Bucurestilor“ (dem amtlichen Organ der deutschen Okkupationsbehörden) vom 25. Juli 1918 ist der „endgültige Wortlaut der Gesetzvorlage über die Einbürgerung jüdischer Kriegsteilnehmer und Juden, deren Eltern im Lande geboren sind“, veröffentlicht. Er lautet:

Artikel I: Gesuche über Einbürgerung können folgende Kategorien einreichen:

1. Kriegsteilnehmer (inklusive Hilfsdienstpflichtige);
2. die im Lande geborenen und dort ansässigen Juden, deren Eltern auch im Lande geboren sind;
3. Eltern, Witwen und Kinder der im Kriege Gefallenen und der bei Ausübung der Dienstpflicht Gestorbenen, wie auch Witwen und Kinder der unter 2 Erwähnten, die vor dem Abschluß des Naturalisationsverfahrens gestorben sind;
4. die im Lande geborenen und dort ansässigen, beim Feldzug 1913 mobilgemachten und bis zum Ausbruch des Krieges im aktiven Dienste gebliebenen Juden, auch wenn sie am letzten Kriege nicht teilgenommen haben, weil ihre Truppenteile nicht ins Feld zogen;
5. die im Lande geborenen und dort ansässigen, beim Feldzug 1913 mobilisierten Juden, die aber aus wichtigen, im Protokoll näher bezeichneten Gründen entlassen wurden;
6. diejenigen Juden, denen im Militärdienst durch königliches Dekret mit Vorbehalt nachträglicher Ratifizierung durch die gesetzgebenden Körperschaften die Naturalisation verliehen wurde.

Ausgenommen sind:

1. mit Ehrenstrafen für Verbrechen Vorbestrafte;
2. mit Ehrenstrafen vom Militärgericht Vorbestrafte;

3. nichtrehabilitierte Bankrotteurs;
4. für Vergehen, die in gewissen Artikeln des Strafgesetzbuches vorgesehen sind, Vorbestrafte;
5. diejenigen, die nachweislich Waffen gegen Rumänien getragen haben.

Frau und eheliche Kinder der oben (1—6) Erwähnten genießen dieselben Rechte wie ihre Gatten und Väter. Diese Begünstigung wird auch auf Frauen und Kinder ausgedehnt, deren Gatten bzw. Väter vor dem Kriege naturalisiert wurden. Unmündige, die als Pfadfinder im rumänischen Heere dienten und den zurückweichenden Truppen in die Moldau folgten, haben das Recht, Einbürgerungsgesuche an die Tribunale ihres Wohnorts nach Erreichung der Volljährigkeit zu machen. . . . Unterdessen können Eltern und Vormunde (auch der Minderjährige selbst) von den Militär- und Schulbehörden die Bestätigung der Teilnahme ihrer Söhne bzw. Mündel im Pfadfinderkorps verlangen, jedoch wird von diesem Recht erst 6 Monate nach der Publikation des Gesetzes Gebrauch gemacht werden können.

Artikel II handelt über die Naturalisierungskommissionen, die vom 1. September bis 30. Dezember 1918 in den Kreisstädten funktionieren werden. Nach Bedarf werden Kommissionen mit mehreren Abteilungen gegründet und ihre Tätigkeit über den 30. Dezember 1918 verlängert werden.

Die Antwort auf das Einbürgerungsgesuch hat binnen einem Monat nach seiner Einreichung zu erfolgen.

Artikel III behandelt das Protestrecht des Staatsanwalts.

Im Artikel IV werden die Beweismittel aufgezählt:
1. schriftliche Urkunden der zuständigen Behörden;
2. Zeugenaussagen;
3. Standesamtsurkunden.

Artikel VI regelt das Nichtigkeitsverfahren.

Das Kassationsgericht fällt die endgültige Entscheidung.

Nach der endgültigen Entscheidung der Kommission bzw. des Kassationsgerichts händigt das Ministerium der Justiz dem Naturalisierten ein Bürgerdiplom aus, auf Grund dessen der Naturalisierte in ein Register des Gerichtshofes eingetragen wird. Vom Tage dieser Eintragung an kann er alle Rechte ausüben.

Polen

Das „Komitee für den Osten" hat anläßlich der antisemitischen Pogromaufrufe in Warschau und Lodz den Vertreter der polnischen Regierung in Berlin, Grafen A. Ronikier, gebeten, eine Anfrage darüber an seine Regierung zu richten. Die polnische Regierung hat darauf an den Grafen Ronikier ein Schreiben gerichtet, in dem sie ihre Mißbilligung zu den Pogromanschlägen ausspricht und in der Judenfrage einen wohlwollenden Standpunkt bekundet. Wir hoffen, daß diesen Worten nunmehr Taten folgen werden. Wir zitieren aus dem Schreiben an den Grafen Ronikier folgende Stellen.

„Warschau, den 11. Juli 1918.

Auf Ihr mehrmaliges Ansuchen erlaubt sich das Staatsdepartement seine Stellung in bezug auf die letzten Vorfälle in jüdischen Angelegenheiten näher darzulegen, wobei es mit allem Nachdruck unterstreicht, daß der polnischen Regierung jegliche antisemitische Tendenz fern liegt und daß sie auf dem Standpunkt völliger Gleichberechtigung aller Bürger des polnischen Staates steht, ohne Rücksicht auf deren Herkunft und Glaubensbekenntnis.

In Anbetracht der im Deutschen Reichstag durch die Herren Noske und Cohen gestellten Anfragen über Aufrufe zu Judenpogromen in Warschau und Lodz wäre zu bemerken, daß solche Aufrufe tatsächlich erschienen, jedoch von dem überwiegenden Teil der polnischen sowohl wie auch jüdischen Öffentlichkeit unbeachtet geblieben sind. Hinter diesen Aufrufen steht keine ernst zu nehmende Partei oder politische Gruppe, und auf einer der Sitzungen des Warschauer Stadtrates sind diese Machwerke ganz offen als provokatorische Arbeit gebrandmarkt worden. Es ist zu betonen,

daß der erwähnte Vorfall keinen Anlaß zu irgendwelchen Protesten gegen die polnische Regierung seitens der jüdischen Vertreter im Staatsrat gegeben hat und daß diese in ihren Antrittsreden sich auf den Boden der polnischen Staatlichkeit und völligen Loyalität der Regierung gegenüber gestellt haben.

Das Staatsdepartement ist zurzeit damit beschäftigt, eine besondere, die jüdischen Angelegenheiten behandelnde Schrift auszuarbeiten, welche in deutscher und französischer Sprache erscheint und klar die Toleranz der polnischen Regierung in dieser Frage sowie ihren jeglichem Chauvinismus abholden Standpunkt darlegen soll.

Der Direktor des Departements:
gez. Radziwiłł
Der Abteilungschef:
gez. Bader".

Jüdische Chronik

10.—25. Juli 1918

Ukraina. Der provisorische jüdische Nationalrat in der Ukraina beschloß die sofortige Einberufung der Vertretung aller jüdischen neugewählten Gemeindevertretungen in der Ukraina. Die Wahlen zum Vorparlament sollten in der ganzen Ukraina am 14., 15. und 16. Juni 1918 stattfinden.

Österreich. Am 19. Juni 1918 fanden in Jaroslau schwere Judenausschreitungen statt.

Polen. Das Wolfsche Telegraphenbüro teilte am 25. Juni 1918 mit, daß der von der polnischen Regierung eingebrachte Entwurf eines Landtagswahlrechts auf dem Grundsatz der völligen Gleichberechtigung aller Staatsbürger ohne Unterschied der Nationalität und der Bekenntnisse fußt. Bei der Beratung dieser Vorlage werden die Vertreter der Minderheiten Gelegenheit finden, die Wünsche ihrer Volksgenossen voll zur Geltung zu bringen.

England. Herr Balfour erklärte am 28. Juni 1918 zu den ostjüdischen Fragen: „Wie bereits öffentlich mitgeteilt, hat die Regierung Seiner Majestät die innigste Sympathie für die Emanzipation der Juden im Osten und Südosten Europas und ist bemüht, alles, was in ihrer Macht steht, zu tun, um eine dauernde Regelung der jüdischen Frage in den betreffenden Gebieten zu sichern".

Rußland. Vom 30. Juni bis zum 5. Juli 1918 tagte in Moskau eine Konferenz der jüdischen Gemeinde Rußlands. Es waren 39 große Gemeinden vertreten, die 133 Delegierte entsandten, darunter 53 Zionisten, 20 Orthodoxe, 16 Bundisten, 13 Vereinigte jüdische Sozialisten, 9 Poale-Zion, 7 Volkspartei, 7 Volksgruppe und 13 Unparteiische. Die Konferenz beschloß die Gründung eines jüdischen Gemeindebundes in Rußland.

Deutschland. Nach einer Verfügung der deutschen Regierung, die sich auf angebliche hygienische Gründe stützt, ist die Einreise der jüdischen Arbeiter aus dem Osten nach Deutschland verboten. Auch denjenigen in Deutschland beschäftigten Arbeitern, die gegen Hinterlegung einer Kaution nach ihrer Heimat gereist sind, wird seit Ende Juni 1918 die Rückkehr nach Deutschland nicht gestattet.

Amerika. Die Palästina-Konferenz der jüdischen Arbeiterschaft in Amerika, die am 28. April 1918 in New York stattfand, beschloß die Einberufung eines allgemeinen jüdischen Arbeiterkongresses für den 6. Juni 1918.

Türkei. Auf Einladung der türkischen Regierung haben sich Anfang Juli 1918 Vertreter des Zionistischen Aktionskomitees, der Vereinigung jüdischer Organisationen Deutschlands und der Freien Vereinigung für die Interessen des orthodoxen Judentums nach Konstantinopel begeben, um mit der türkischen Regierung in Verhand-

lungen über die Wünsche der Juden hinsichtlich der Palästinasiedlung einzutreten. Die Einladung der türkischen Regierung spricht von der Bildung eines jüdischen Zentrums. Eine Prüfung der von jüdischer Seite vorgebrachten Vorschläge wird zunächst nicht erfolgen, vielmehr wird die türkische Regierung voraussichtlich zu diesem Zwecke eine besondere Kommission ernennen.

Ukraina. Am 5. und 6. Juli fand im Städtischen Lisinka ein furchtbarer Judenpogrom statt. 27 Juden wurden getötet und 20 schwer verwundet.

Ukraina. Der ukrainische Ministerrat vom 8. Juli nahm laut Kiewer Zeitungen ein Gesetz an, das die nationalen, polnischen, russischen und jüdischen Ministerien abschafft. Nach Aufhebung der nationalen Ministerien wurden die Angelegenheiten des kulturellen Tätigkeitsgebiets dem Ministerium für Volksbildung, alle anderen Angelegenheiten dem Ministerium des Innern überwiesen. Der jüdische Nationalrat hat daraufhin gegen die Abschaffung der jüdischen Nationalautonomie in der Ukraina eine scharfe Protestresolution veröffentlicht.

Rumänien. Der Ministerrat hat am 11. Juli beschlossen, die Judenfrage auf breitester Grundlage zu lösen und etwa Benachteiligten das Recht der Berufung an den obersten Gerichtshof zuzugestehen. Bei Einbringung der vorgeschriebenen Nachweise wird den das Staatsbürgerrecht anstrebenden Juden weitgehendes Entgegenkommen bekundet werden. — So die amtliche Meldung. Dazu bemerkt die „Voss. Ztg." richtig: „Für die Lösung der rumänischen Judenfrage kommt nur eine einzige klare und eindeutige Formel in Betracht: völlige politische Gleichstellung sämtlicher Juden mit den übrigen Staatsbürgern. Aus der gewundenen Fassung der obenstehenden Meldung kann man einen guten Willen der rumänischen Regierung, diese Lösung zu bringen, nicht herauslesen. Mit einem nur „weitgehenden Entgegenkommen" ist den das „Staatsbürgerrecht anstrebenden" Juden nicht gedient. Es wäre sehr zu wünschen, wenn von seiten der Mittelmächte in dieser Frage ein ganz entschiedener Druck auf die Bukarester Regierung ausgeübt würde."

Rumänien. Dr. Artur Hantke und Dr. Paul Nathan haben sich am 15. Juli nach Rumänien begeben, um mit den dortigen Juden sowie mit maßgebenden rumänischen Politikern in Angelegenheit der bevorstehenden gesetzlichen Regelung der rumänischen Judenfrage Fühlung zu nehmen.

Litauen. Um der Notlage der im Gebiet des Oberbefehlshabers Ost wohnenden Juden zu steuern, die dadurch verschärft wurde, daß die amerikanische Regierung die weitere Sendung von Hilfsgeldern nach Litauen verboten hat, hat der Oberbefehlshaber Ost am 16. Juli 1918 dem jüdischen Zentralunterstützungskomitee in Wilna zu Händen des Oberrabbiners Rubinstein 200 000 Mark überwiesen. Der hochherzige Akt der deutschen Verwaltung ist von der jüdischen Bevölkerung Litauens mit freudiger Dankbarkeit begrüßt worden.

Deutschland. Geheimrat Prof. Dr. L. Landau hat am 16. Juli 1918 sein siebzigstes Jubiläum gefeiert.

Finnland. Die finnländische Regierung hat Befehl erteilt, nach dem sämtliche Juden bis zum 30. September 1918 als „Fremde" das Land zu verlassen haben. Die finnländische Gesandtschaft in Berlin dementierte am 17. Juli diese Nachricht; weitere Nachrichten aus Finnland werden den wahren Sachverhalt klarstellen müssen.

Rußland. In Kokand, Kurgan, Skobolew, Korte und Sarychansk fanden jüdische Pogrome statt. Der jüdische Nationalrat in Rußland hat den 23. Juli 1918 als einen Trauertag des jüdischen Volkes zum Andenken an die zahlreichen Opfer der Pogrome erklärt.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang 10. September 1918 Heft 23

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Der Antisemitismus

Von Professor Dr. Franz Oppenheimer, Berlin.

Meine Freunde und ich haben beide vom ersten Tage des Krieges den Standpunkt vertreten, daß die großen und bleibenden Interessen der Mittelmächte und namentlich Deutschlands mit denen der Judenschaft der Welt auf einem Wege zu einem Ziele weisen. Und nicht etwa aus kühler politischer Erwägung. Getragen vom Geiste des vierten August 1914 glaubten wir an die uns feierlich von der höchsten Person des Deutschen Reiches und von vielen seiner leitenden Beamten gegebene Zusage, daß die Zeit unseres Halbbürgertums vorbei sei, daß wir endlich, endlich die Vollbürgerschaft erlangen würden, ohne deren Besitz der Mensch nicht ganz Mensch ist und sein kann.

Dabei wußten wir allerdings — in dieser Beziehung haben wir uns keine Illusionen vorzuwerfen —, daß die Klassen, die im alten Deutschland die Träger der Judenfeindschaft gewesen waren, jeder Belehrung und Bekehrung durchaus unzugänglich sein würden, das Großagrariertum und die mit ihm politisch verbündete und durch enges Connubium immer mehr verflochtene westliche Großindustrie, die politisch führenden Klassen des einstigen Deutschland und namentlich des alten Preußens. Niemand kann aus seiner soziologischen Haut heraus, ebensowenig, ja fast noch schwerer wie aus seiner wirklichen Haut: und jede herrschende Großbourgeoisie ist nun einmal derart gelagert, daß sie nationalistisch-chauvinistisch bis zum äußersten sein muß — und der Antisemitismus ist nur eine nach innen gerichtete Abart des Chauvinismus! Es ist charakteristisch, daß dieser angebliche Rassenhaß dem getauften Juden gegenüber schweigt: er ist connubialfähig geworden, gehört zur Klasse, nimmt ihre Klassenpsychologie an — zunächst übertrieben — und alles ist in Ordnung.

Aber wir durften hoffen, daß diese Klassen ihre politische Hegemonie verlieren würden. Die deutsche Arbeiterschaft hatte sich in die „Staatsehrlichkeit hineingepaukt“, um einen hier sehr passenden Ausdruck des Bierkomments zu brauchen; die herrschende Klasse hatte sich politisch-diplomatisch aufs schwerste kompromittiert; Deutschland als Ganzes trat in eine neue Welt, die der Weltpolitik und Weltwirtschaft, ein: „zu neuen Ufern lockte ein neuer Tag“; der Geist des vierten August kam dazu: nach alledem durfte man einen starken Wandel in der politischen Konstellation, eine Schwächung der Rechten und eine Stärkung der Linken erwarten und hoffen, daß die neuen, den Staat lenkenden Parteien mit ihrer ganz anders gearteten Lagerung das Diapason der neuen deutschen Politik bestimmen würden: in der Richtung auf viel mehr Achtung vor dem Recht und der Würde der Persönlichkeit, auf eine Abwendung von jenem aggressiven und exklusiven Nationalismus und Chauvinismus, der ja sicher nichts anderes ist, als der psychische Reflex der ökonomisch-politischen Interessen der Bourgeoisie. Damit hätte auch der Antisemitismus seine Bedeutung für uns verloren. Er wäre ein politisch und im allgemeinen auch gesellig unschädliches Sektbekenntnis, ein Bekenntnis des Schmollwinkels der Klubs und Kasinos geworden, gleich dem wirklichen Rassen-Antisemitismus, der auch den getauften Juden noch ablehnt, und den nur der soziologische Laie mit dem „offiziellen“ verwechselt.

Diese Hoffnung haben wir nicht aufgegeben, im Gegenteil, sie hat sich noch verstärkt. Solange dauert der furchtbare Krieg, so grauenhaft sind die Opfer an Gut und Blut, die er kostet, so immer schwerer hat sich die herrschende Klasse politisch-diplomatisch kompromittiert, daß niemand an dem großen Umschwung mehr zweifeln kann, der uns erwartet. Die leitenden Männer Deutschlands am wenigsten. Der Kaiser hat den Preußen den Abbau des alten Wahlsystems feierlich versprochen, das die Herrschaft jener Klassen sicherte; und des Reichskanzlers Hertling sehr ernste Worte im Herrenhause klingen noch frisch in unserem Ohre. Auch die Klasse selbst spürt, daß ihre Sturmflut naht. Und gerade darum nutzt sie die letzte Frist ihrer Hegemonie aus, um womöglich noch das Schicksal zu wenden, indem sie einen Damm errichtet, und versucht, wenigstens noch vor dem Sturz ihr Mütchen zu kühlen. Das ist die sozialpsychologische Wurzel des neuen Antisemitismus oder der neuen Woge des Antisemitismus. Man bereitet für jeden Fall einen Sündenbock vor, den das Volk an Stelle des wirklich Schuldigen in die Wüste jagen mag, man richtet dem Leviathan eine Tonne zum Spielen her: vielleicht hilft das so oft erprobte Mittel auch dieses Mal noch!

An der Tatsache des neuen Antisemitismus ist leider nicht zu zweifeln. Zehntausende von Juden tun an der Front ihre Pflicht, Tausende sind gefallen, Tausende zu Offizieren befördert, viele Tausende mit dem Eisernen Kreuz belohnt worden. Trotzdem kann kein Zweifel daran bestehen, daß immer noch, und je länger der Krieg dauert um so mehr, der Jude in der Beförderung durchschnittlich schwer ge-

handikapt wird, daß ihm durchschnittlich mit mehr Mißtrauen begegnet wird, daß er durchschnittlich mehr Kränkungen und Beleidigungen ausgesetzt ist. Die verruchte, ganz und gar barbarische Sitte, die ganze Gemeinschaft für die Handlung eines Einzelnen verantwortlich zu machen, wird nach wie vor gegen uns geübt, der Jude kommt an und für sich viel leichter als der Christ in den Verdacht, ein „Drückeberger" zu sein, und dann lautet das Urteil: „die Juden sind Drückeberger", und alles todesmutige Heldentum anderer Einzelner ist vergessen. Die „ecclesia militans" der Richtung, ihre Konventikel, Zwergparteien und Zeitungen werden immer deutlicher und ihre Ausdrücke immer ungeschminkter: es handelt sich um die edle Absicht, die Juden und „ihre" Presse, für die man auch alle Juden verantwortlich macht, für einen etwaigen unbefriedigenden Ausgang des Krieges haftbar zu machen, die Volkswut auf sie abzulenken: und welcher mögliche Frieden könnte diese Leute befriedigen? Wir sagten ja schon, daß der Antisemitismus nichts anderes ist, als das nach innen gewandte Gesicht des aggressiven chauvinistischen Nationalismus.

Die Haltung gegen die nicht-deutschen, während des Krieges unter deutsche Gewalt gelangten Juden des Ostens konnte unter diesen Umständen nur noch unfreundlicher sein. Wir möchten nicht mißverstanden werden: der Okkupationszustand in Verbindung mit Seesperre und Nahrungsknappheit hätte auch eine entschieden philosemitische Armee und Verwaltung in die Lage gebracht, die Bevölkerung ohne Unterschied des Glaubens und der Abstammung härter anzufassen als ihr selbst lieb war. C'est la guerre! Und deutsche Ordnung, deutsches Pflichtgefühl haben andererseits auch den Juden gegenüber im Osten vieles gelindert und vieles geleistet, was erst die unparteiische Geschichtsschreibung der Zukunft als Großtat der Organisation und des praktischen Wohlwollens nach Gebühr wird anerkennen können. Aber Armee und Verwaltung sind durchschnittlich nichts weniger als philosemitisch. Sie sind in allen ihren oberen Stellen so gut wie ausschließlich von Angehörigen der Klasse besetzt, deren Lagerung den exklusiven, aggressiven Chauvinismus nun einmal bedingt und die große Masse unten folgt dem ebenso gewaltigen Gesetze der Nachahmung des Oberen durch die Unteren: „Prestige-Suggestion", und natürlich in stark vergröberter Weise. Und so ist es vielfach zu Dingen gekommen, die besser vermieden worden wären, und die die unvermeidliche Verwilderung jedes Krieges noch gesteigert hat.

Aber schlimmer, viel schlimmer, weil offiziell mit der ganzen Autorität des Reiches und Rechtes hinter sich, sind die Gesetze und Verordnungen der leitenden Stellen, ist die Judenpolitik im großen. Ich erinnere nur an die proklamierte Grenzsperre und die geradezu wunderliche Begründung, mit der die Einwanderung jüdischer Arbeiter aus Rußland nach Deutschland verboten wird: die Gefahr der Einschleppung des Flecktyphus. Ist wirklich die auf einem Juden schmarotzende Laus gefährlicher oder gegen die heißen Dämpfe der „Lausoleen" unempfindlicher als die auf einem polnischen Christen schmarotzende? Derartige Dinge häufen sich, je länger je mehr; und wir sind durch unsere Selbst-

achtung als Juden und durch unser politisches Interesse als Deutsche dazu gezwungen, mit allem Ernst dagegen Protest einzulegen.

Als Deutsche! Wir haben richtig gesehen, wenn wir davon ausgingen, daß deutsche und jüdische Interessen parallel laufen. Die relativ kleine internationale Gruppe der Juden leidet wie keine unter diesem Kriege, spielt aber dafür auch eine im Verhältnis zu ihrer Zahl ganz ungeheure Rolle. Weil das zaristische Rußland sie zu Hunderttausenden ausgetrieben hat, besteht heute ein Riesenghetto in New York, dessen politische Haltung und dessen Presse so etwas wie das Zünglein an der Wage der politischen Parteien der ganzen nordamerikanischen Union darstellt. Weil der Antisemitismus überall die Juden mehr oder weniger von allen Stellungen der offiziellen Macht in Heer und Beamtentum ausgeschlossen hat, haben sie selbstverständlich die Macht dort erstrebt und erlangt, wo sie erreichbar war: in der Presse und im mobilen Reichtum. So sind sie heute im großen Schachspiel auf dem Brett der Weltpolitik ein sehr wichtiger Bauer geworden, mit starkem Einfluß auf die öffentliche Meinung der Ententeländer, Neutraliens und vor allem Rußlands. Sind wir wirklich stark genug, um eine internationale Macht dieser Größe zwecklos gegen uns mobil zu machen?

Es ist, fürchte ich, nur zu gut gelungen. Englands überlegene politische Kunst hat die Situation klar erkannt und tut alles Erdenkliche, um diese Macht ganz für sich zu gewinnen. Es verbreitet die Nachricht, daß die sehr wenig befriedigende Lösung des rumänischen Judenproblems nur den deutschen Unterhändlern zuzuschreiben ist, rühmt sich, die Entente würde viel mehr durchgesetzt haben, und verspricht, im „endgültigen" Frieden viel mehr durchzusetzen; füttert die Presse mit Gold und Nachrichten, entsendet überall hin Juden als Botschafter und hohe Beamte der Gesandtschaften, hätschelt den Zionismus, pflegt die palästinensische Judenschaft mit zartester und freigiebigster Hand, verspricht den Judenstaat Herzl's, paradiert im bengalischen Licht der Fürsorge für die Rechte der Nationalitäten und kleinen Nationen, und sorgt schmunzelnd dafür, daß alle weniger judenfreundlichen Maßnahmen der Deutschen und namentlich der deutschen Regierung in passender Aufmachung und pikanter Tunke als redende Zeugnisse unserer reaktionären Gesinnung der weitesten Öffentlichkeit aufgetischt werden.

Die sehr einflußreichen Juden Neutraliens, der Schweiz, Hollands, Skandinaviens, dürfen für die Dauer dieses Krieges und der Friedensverhandlungen für Deutschland nicht verloren gehen. Solch ein Verlust würde ein relativ starkes Gewicht in die Wagschale unserer Gegner werfen. Die ungeheure Möglichkeit aber, das deutsch-verstehende Handelsvolk par excellence des gesamten Ostens für den Wiederaufbau unseres Handels zu verwerten, der solche Hilfe bitter nötig hat, darf nicht völlig verschüttet werden.

Große Dinge sind zu vollziehen. Aus dem alten Preußen soll das neue Deutschland werden. Der Vorgang kann nicht verhindert werden, aber man kann die Kräfte, die ihn herbeiführen werden, stauen und

dadurch zur äußersten Gefährlichkeit spannen. Wir hatten gehofft und hoffen noch, daß der Übergang friedlich erfolgen wird. Aber die Klasse, gegen die wir zu kämpfen haben, hat nichts gelernt und nichts vergessen: wenn sie die Mehrheit des Volkes in das radikalste Lager treiben will, so wird sie die Folgen am schwersten verspüren — leider auch ganz Deutschland mit ihr.

Flavius Josephus

Kulturgeschichtliche Skizze

von Dr. E. Brandenburg, München.

Dem armen Josephus geht es in mancher Beziehung in den sog. gebildeten Kreisen wie gewissen Klassikern, wie Wieland, Lessing, ja sogar Schiller und Goethe, die als die „schönste Festgabe für das deutsche Haus“ wohl eingebunden im Bücherschrank stehen aber — kaum gelesen werden. Wohl ihnen, daß sie Goldschnitt haben, sonst würde man sogar gleich sehen können, daß sie nie aufgeschnitten wurden! Man erinnert sich des Josephus wohl von der Universität her, zitiert ihn mit hochweiser Miene, wenn das für die Allgemeinheit so gänzlich überflüssige Thema der historischen Persönlichkeit Christi erörtert wird, aber wer hat ihn wirklich gelesen, d. h. durchgearbeitet?! Vielleicht nur wenige Leute vom Fach, und auch da betrachtet man ihn etwas sauer-süß: die Archäologen, Theologen, Historiker und Philologen schieben ihn sich gegenseitig zu, weil er keinem recht in sein Gebiet paßt. Ich selbst habe ihn zuerst aus rein archäologischem Interesse gelesen und in ihm manches recht Wertvolle gefunden. Dann aber wurde ich auf noch manches andere aufmerksam und nahm ihn mir nochmals gründlich vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus vor.

Sein Leben, um es kurz zusammenzufassen, war am Werden und Durcheinander der damaligen Zeit gemessen eigentlich sehr einfach: aus einer vornehmen jüdischen Familie stammend, ließ ihn sein Suchen nach Wahrheit diese in den Lehren der drei Sekten suchen, um sich endlich gänzlich den Pharisäern anzuschließen, welcher Begriff damals natürlich ganz etwas anderes wie heute bedeutete. Als dann der letzte Kampf des jüdischen Staates gegen den die Welt umklammernden Polypen Rom ausbrach, wurde Josephus zum Statthalter von Galiläa eingesetzt. Doch die römischen Truppen drangen immer weiter vor und Josephus mußte sich mit wenigen Getreuen in die Bergfeste Jotapata flüchten, die er in wahrhaft heldenhafter Weise gegen eine erdrückende Übermacht verteidigte. Als sich die Festung endlich ergeben und man befürchten mußte, daß die durch den langen Widerstand erbitterten Römer die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen würden, gewinnt bei Josephus der Selbsterhaltungstrieb die Oberhand, er rettet sich durch List, allerdings in einer vielleicht nicht ganz einwandfreien Weise, die man ihm auch reichlich zum Vorwurf gemacht hat, die aber

schließlich menschlich verständlich ist. Seien wir gerecht: Darüber kann schließlich doch nur der urteilen, der sich selber einmal in gleicher Lage befunden und dann — anders gehandelt hat!

Eine geschickte „Weissagung“, die er bei dieser Gelegenheit orakelt, macht ihn nach ihrer Erfüllung zum Günstling des Cäsars und erhält uns so einen Mann und Schriftsteller von nicht zu unterschätzendem Wert.

So hat Josephus das letzte verzweifelte Ringen mit heroischem Unterliegen seines Volkes gegen Roms Allmacht zuerst in leitender Stellung, dann als Gefangener und endlich als seine Prophezeiung sich erfüllt und ihn dadurch zu hohem Ansehen gebracht, als Zuschauer im römischen Hauptquartier miterlebt und in seinem „Jüdischen Krieg“ beschrieben. Trotz des vorwiegend sachlichen Tones glaubt man oft ein grandioses Trauerspiel zu lesen, das Menschliche bricht bei ihm durch, ist es doch der Untergang seines über alles geliebten Volkes, den er schildert!

Auf jeden, Hohlköpfe natürlich ausgeschlossen, wird und muß Josephus einen gewaltigen Eindruck machen, sei er Jude oder Christ, oder auch Freidenker, schildert er doch den Untergang eines alten Kulturvolkes seiner Hauptstadt, in welcher der Tempel stand und sich eines der größten menschlichen Dramen abspielte, nämlich der Opfertod Christi, das zum ersten Glied einer langen Reihe neuer Geschehnisse, ja einer neuer Weltanschauung wurde, deren letzte Konsequenzen wir eigentlich erst heute zu ziehen anfangen.

Doch davon ganz abgesehen: welch gewaltigen Eindruck macht das Landschaftsbild Jerusalems vom Ölberg oder Berg des bösen Rates aus gesehen, die gewaltigen Unterbauten, auf denen einst der Tempel stand, heute gekrönt vom Smaragd der Omar-Moschee. Doch Leben gewann das alles für mich erst, als ich an Ort und Stelle den „Jüdischen Krieg“ des Josephus las, der mir den Tempel in ragender Pracht wieder aufbaute und in Flammen untergehen ließ, und mit ihm ein ganzes Volk!

Obgleich ich nicht Jude bin (nur, nebenbei bemerkt, sit venia verbo überzeugter Anti-Antisemit), möchte ich doch sagen: jeder gebildete Jude muß den „Jüdischen Krieg“ und besonders die Belagerung von Jerusalem gelesen haben! Auch gerade für die jetzige Zeit wäre diese Lektüre zu empfehlen: so mancher, der über die Leiden und Unannehmlichkeiten des Weltkrieges stöhnt, würde nachher ganz anders denken, wenn er gelesen und mitempfunden hat, was die Unglücklichen damals erdulden mußten.

Aber das allein ist es nicht, was den Josephus und seine Werke wertvoll macht; auch in kulturgeschichtlicher Hinsicht ist er, wie schon gesagt, durchaus interessant, als Prototyp des gebildeten Juden der damaligen Zeit, überzeugter Patriot im Herzen, der sich aber doch nicht dem in paralleler Entwicklung zum Römischen Weltreich sich machtvoll entfaltenden Hellenismus verschließen kann. Er beherrscht Griechisch und Lateinisch und will durch seine Schriften der damaligen Kulturwelt beweisen, wie hoch gerade ethisch das politisch vernichtete

Judentum steht. Immer und überall bricht bei Josephus die jüdische Ethik, das Sittengesetz, durch, immer wieder zeigt er der Welt, die damals mit der Riesen-Orgie begann, die römische Cäsarenmacht und -wahnsinn anführte, daß es doch noch etwas Höheres gibt, als den Hedonismus, als das „carpe diem", nämlich den Kathegorischen Imperativ, um dies später geprägte Wort auf ein gleiches Empfinden anzuwenden. Ich möchte ihm in diesem Punkt, so gewagt es auf den ersten Anschein hin erscheint, mit Hermann Cohen vergleichen: er war strenger Kantianer, man kann ruhig sagen der Kantianer unserer Zeit. Als solcher wußte er sehr wohl, daß der Freie Wille ein Postulat der „Reinen Vernunft" sei, und mit der Negierung des Freien Willens im letzten Grunde auch das ganze Sittengesetz illusorisch wird. Und trotzdem, weil Cohen eben der im Gesetz, im Sittengesetz geborene und auferzogene Jude war, dieses ein untrennbarer Bestandteil seiner selbst sein mußte, bricht bei ihm immer wieder, ähnlich wie bei Josephus der Kathegorische Imperativ, das Aufgehen im Sittengesetz durch. Das ist das durchaus Wesentliche im Werke des Josephus; und auch die letzten Zeilen Hermann Cohens, die er wenige Tage vor seinem Tode geschrieben, handelten darüber.

Als sein Schwert zerbrochen ist und Josephus nicht mehr auf dem Schlachtfeld für sein Volk streiten kann, greift er zur Feder und kämpft auf geistigem Gebiet. Er schlägt den Gegner mit seinen eigenen geistigen Waffen, dazu dienen ihm griechischer Stil und griechische „Beredsamkeit", die wir besonders in den langen Reden, die er seinen Hauptpersonen in den Mund legt, finden; aber der Endzweck ist doch immer wieder nur der nämliche: der Mitwelt zu zeigen, daß die Juden kein inferiores Volk sind, daß sie den damaligen Kulturvölkern ebenbürtig zur Seite stehen können, sie im Gegenteil durch das Alter ihrer Geschichte übertreffen (besonders in den „Jüdischen Altertümern"), worauf damals, genau wie heute, großer Wert gelegt wurde. Und das stets unter Betonung des Gesetzes, der Pflicht dem Gesetze zu folgen und nicht dem soviel angenehmeren Genuß des Augenblicks.

Von diesem Standpunkt aus ist auch die Schrift gegen Apion und Genossen geschrieben, die man mit vollem Recht die ersten Antisemiten nennen kann und die, was ihre Motive und Mittel anbelangt, kaum anders waren als ihre modernen Gesinnungsgenossen. Nur sehr viel gefährlicher waren sie damals, denn in Alexandrien gelang es ihnen z. B., den Pöbel zu Ausschreitungen gegen die dortigen Juden zu veranlassen, die man durchaus mit den russischen Pogromen vergleichen kann.

Auch der gute Geschmack der damaligen Antisemiten in der Wahl ihrer Mittel unterschied sich kaum von dem der heutigen: wie es vielleicht jetzt noch Leute gibt, die allen Ernstes an Ritualmorde glauben, so erzählte man sich schon damals, daß man im Tempel einen Mann gefunden und befreit hätte, der für das Opfer besonders gut vorher gemästet wurde. Auch der Vorwurf der Anbetung eines goldenen Eselkopfes erscheint besonders lächerlich von seiten eines Ägypters, mit seinem Tierkult, wie Apion es war, und zeigt nicht gerade von genauer

Kenntnis des streng bildlosen jüdischen Kultes. Die Zeiten ändern sich, und — bleiben doch ziemlich dieselben! Warum würde uns sonst der Kodex des Hammurapi, der vor 4000 Jahren abgefaßt ist, so modern anmuten, in dem die gleichen Verbrechen wie heute, mit ähnlichen Strafen wie heute, außer etwa Wechselfälschung und Diebstahl von Elektrizität, geahndet werden?!

So ist denn die Schrift des Josephus gegen Apion und Genossen keine bloße dialektische Übung oder Gelehrtengezänke, sondern hat den sehr ernsten Zweck, seine Glaubensgenossen vor Verleumdung zu schützen. Weniger erfreulich ist seine Selbstbiographie, weil in ihr wie in allen derartigen Schriften, das liebe eigne Ich halb bewußt, halb unbewußt doch ein wenig zu sehr auf ein Piedestal gestellt wird. Aber wo Schatten ist, muß auch Licht sein: diese kleinen und manchmal allerdings auch großen Eitelkeiten seiner Lebensbeschreibung tuen doch dem Wert des „Jüdischen Krieges“ und der „Altertümer“ keinen Abbruch.

Wir sehen das klassische Rom eigentlich immer mit römischen Augen, das heißt mit denen der römischen Autoren. Da ist nun gerade Josephus eine gute Ergänzung, er zeigt uns zwar das gleiche Bild, aber in einer anderen Beleuchtung, vom anderen Standpunkt aus gesehen: „Ich muß mich vor eurer Macht beugen. Darum tue ich es lieber freiwillig, denn Widerstand wäre doch vergeblich. Aber ich vergesse nie dabei, daß m e i n Volk, m e i n e Lebensanschauung eine unendlich weit höhere als die eure ist.“ Das fühlt man trotz der schuldigen Reverenz vor den Imperatoren doch deutlich durch, und darin liegt der Wert des Josephus vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus bemessen.

Deshalb zum Schluß: man begnüge sich nicht mit diesen Zeilen, sondern lese Josephus selber *). Dem großen Lesepublikum hat er bisher nichts bedeutet und wird es wohl kaum auch künftig, er ist eben „Kaviar fürs Volk“ und — auch für den kulturhistorischen Feinschmecker!

Zur Geschichte der Wilnaer jüdischen Gemeinde

Von S. L. Z i t r o n, Wilna

A. Unter polnischer Herrschaft

Die jüdische Gemeinde zu Wilna zählt zu den ältesten jüdischen Gemeinwesen und blickt auf eine mehr als vierhundertjährige Vergangenheit zurück, in der ihr in der Geschichte des osteuropäischen Judentums die Bedeutung eines großen und bedeutsamen kulturellen und religiösen Mittelpunktes zukam.

Verschiedenen historischen, sowohl jüdischen wie nichtjüdischen Quellen zufolge wies Wilna bereits in einem viel früheren Zeitpunkt jüdische Einwohner auf, indessen nicht als dauernd ansässige Bürger,

---

*) Eine vorzügliche Übersetzung der Werke des Josephus von Heinrich Clementz ist im Verlag von Otto Hendel, Halle, erschienen.

sondern lediglich zugereiste Kaufleute, die während der Dauer der großen Messen hier ihr Domizil hatten. Die Zahl dieser Gäste pflegte mitunter einige Tausende zu erreichen, die sich in kleine religiöse, mit eigenen rituellen Einrichtungen versehene Gruppen gliederten. Wie aus einem alten Wilnaer „Chewra-Kadischa"-Pinkas hervorgeht, wurde der erste jüdische, jenseits der Wilija gegenüber dem Schloßberg belegene Friedhof in Wilna bereits im Jahre 1487 angelegt. Man darf es daher gemäß dieser Angabe als sicher hinstellen, daß die Anfänge der jüdischen Siedlung in Wilna wohl um die Mitte des 15. Jahrhunderts zu setzen sind.

Diese Anfänge einer jüdischen Siedlungstätigkeit in Litauens Metropole waren mit großen Mühen und Gefahren verknüpft. Mehr als einmal gelang es den christlichen „Stadtbürgern" Wilnas, die polnischen Könige zur Erlassung eines völligen Aufenthaltsverbotes oder doch von mehr oder weniger weitgehenden Aufenthaltsbeschränkungen für die Juden zu bewegen. Nur wenigen Juden gelang es, ein Ausnahmeprivilegium für sich zu erwirken. Die wenigen Juden, denen es gelang, sich in Wilna niederzulassen, durften keine offene Geschäfte auf ihren Namen betreiben und auch keine Bethäuser errichten. Erst 1573 erhielten die Juden Wilnas die Erlaubnis zur Errichtung der „Großen Schul". Bereits am Ausgang des 16. Jahrhunderts war die Zahl der jüdischen Bevölkerung Wilnas so angewachsen, daß gewisse, von Juden bewohnte Gassen als „jüdische" bezeichnet wurden. 20 Jahre später (Mai 1592) wurde an einem katholischen Feiertage das jüdische Quartier vom Pöbel geplündert und die „Große Schul" mitsamt den jüdischen Geschäftshäusern völlig demoliert.

Das Recht zur ungehemmten Niederlassung in Wilna erlangten die Juden erst von 1593 ab während der Regierungszeit Sigismund III., der den Juden wichtige Privilegien einräumte. Dieser König gestattete den Juden nicht allein die Pachtung, sondern auch den Erwerb von dem polnischen „Schlachta" gehörenden Häusern. Während der Regierungszeit dieses Königs durften die Juden ihrem Handel nachgehen und Synagogen und Lehrhäuser errichten. Zu jener Zeit erfolgte der Umbau der „Großen Schul" im Stile der mittelalterlichen Synagogenbauten in Westeuropa, wie sie noch heute dasteht. Die polnische Stadtverwaltung war von dieser Privilegierung der Juden wenig erbaut. Mit allen Mitteln wurde versucht, den Juden den Aufenthalt in der Stadt zu verleiden und ihnen jegliche Berufstätigkeit zu erschweren, wie überhaupt ihnen das Leben so unangenehm wie möglich zu gestalten. Dies veranlaßte die Juden oft, vor dem König Klage zu führen, der fast immer dazu bereit war, ihnen Schutz zu gewähren.

In der Regierungszeit Wladislaus IV. gelang es den Wilnaer Juden, ein ausführliches Dekret bezüglich ihrer Rechte und Privilegien zu erwirken. Gemäß diesem am 19. Februar 1633 zur Bestätigung gelangten Erlaß erhielten die Juden Wilnas das Recht zur Errichtung von Synagogen und Friedhöfen, eigener Schlachthäuser und eines „zu jeder beliebigen Zeit zu heizenden Badehauses"; sowie zur Konstituierung eines eigenen, aus Rabbinern bestehenden Gerichtshofes. Ferner wurde den

Juden gestattet, Tuch- und allerlei Kurzwarengeschäfte zu eröffnen, den Kauf und Verkauf von edlen Metallen und Geschmeiden zu betreiben, sich mit Handwerk, namentlich mit denjenigen Zweigen, für die keine Zünfte in Wilna bestehen, zu befassen, verschiedene Getränke zu bereiten und zu verschleißen und Schlachtvieh aufzukaufen. Es wird auch den Juden das „Recht" gewährt, von der städtischen Wage und den städtischen Brunnen gegen Entrichtung der gleichen Gebühren wie Nichtjuden Gebrauch zu machen.

Andererseits bedeutete dieser Erlaß zugleich eine Sanktionierung von seit jeher bestehenden Wohnrechtsbeschränkungen. Den Juden wurden wenige Gassen zur Niederlassung zugewiesen: die „Jüdische Gasse" von der Deutschen- bis zur Gläsergasse, einschließlich die hinter dieser Gasse gelegenen Häuser (d. h. eine Häuserreihe der heutigen „Fleischerstraße") und die „Nikolajewer Gasse" bis zum Nikolaikloster. Von der „Deutschen Gasse" durften die Juden ausschließlich gewisse Teile der Höfe bewohnen; es war ihnen untersagt, Fenster zur Straße zu öffnen. So entstand auf Grundlage des Erlasses des Königs Wladislaus in Wilna zum ersten Male ein eigentliches jüdisches Ghetto. Um den Juden die Möglichkeit zu gewähren, nach dem Ghetto umzuziehen, sowie den Christen, ihnen in jenen Gassen gehörende Häuser an Juden zu veräußern, wurde eine Frist von 15 Jahren (bis 1648) festgesetzt. Außerdem wurde in erwähntem Erlaß den Juden untersagt, für Christen Kleider anzufertigen und das „Bad" zu bereiten. Jüdischen Hausbesitzern wurden besondere städtische und Kopfsteuern auferlegt. Indessen waren auch die wenigen den Juden verbliebenen Rechte den Wilnaer Bürgern und Adeligen (Schlachzizen) ein Dorn im Auge; es wurden immerfort Proteste erhoben. Mit besonderem Eifer wurde der jüdische Handel bekämpft, in dem man eine gefährliche Konkurrenz für die eigene Handelstätigkeit erblickte. Da diese Elemente, namentlich den Schlachzizen, sämtliche städtischen Verwaltungsämter inne hatten, so gelang es ihnen nur allzu oft, die zentrale Macht zu einer Beschränkung des jüdischen Handelsrechtes auf verschiedenen Gebieten zu bewegen. Allein nicht immer mußten die Juden den Kürzeren ziehen, sie strengten vielfach gegen den feindlichen Magistrat langwierige Prozesse an, die nicht selten Erfolg hatten. Dies war natürlich dazu angetan, die Erbitterung der Schlachzizen noch zu steigern. Schließlich kam es zu offenen Pogromdrohungen, die auch in die Tat umgesetzt wurden *).

Dem Magistrat standen immer Kreaturen zur Verfügung, die es verstanden, den Pöbel auf die Juden zu hetzen und Überfälle anzu-

*) Ueber einen derartigen Fall berichtet der bekannte jüdische Historiker Saul Pinchas Rabbinowitz (Schefer): „Als einmal (im Juli 1633) der König Wladislaus Wilna verließ, begannen die Bürger die Juden mit Überfällen zu drohen. Die Juden holten darauf den Wagen des Königs auf dem Wege nach Olschang, in der Gegend von Oschmiang, ein und baten ihn um Schutz vor Gewalttätigkeiten. Der König ließ darauf eine strenge Verwarnung an den Magistrat ergehen, mit der Androhung, daß er im Falle von Unruhen der Stadt sämtliche Rechte und Freiheiten entziehen und sie mit einer Strafe von 5000 Gulden belegen werde".

stiften. So geschah es einmal, daß nach einem erfolgreichen Rechtsstreit der Juden gegen den Magistrat der Mob einen von der „Judengasse“ nach dem Vorort Schnipischok sich bewegenden jüdischen Leichenzug überfiel, darauf in den jüdischen Friedhof eindrang, zahlreiche Grabmäler aus Holz und Stein zertrümmerte und die am Leichenbegängnis beteiligten Juden verprügelte und ausplünderte. Ein noch wüsterer Pogrom gegen die Juden brach am 5. März 1635 aus. An diesem Tage hatte sich ein großer, aus Stadtbürgern, Arbeitern, zünftigen Handwerkern und Zöglingen jesuitischer Schulen bestehender Haufen zusammengerottet und gemeinsam einen Überfall auf die „Große Schul“ in Szene gesetzt, wo nach Herzenslust geplündert und demoliert wurde. U. a. wurde auch die große Gemeindekasse und die Depositenschränke geraubt, in denen auch nichtjüdische Gelder aufbewahrt wurden. Der Schaden belief sich auf 100 000 polnische Golddukaten. In der Synagoge wurden sämtliche kostbaren Schmuckstücke und 18 Thorarollen, deren Holzgriffe („Er-chajims“) Brillantenfassungen aufwiesen, geplündert. Außerdem wurden auch mehrere jüdische Privatwohnungen ausgeraubt. Durch einen königlichen Befehl wurde eine Kommission zur Ermittlung des gesamten Tatbestandes und der Ursachen und Urheber des Pogroms eingesetzt. Die Kommission erklärte, daß, um die Juden künftighin vor derartigen Exzessen zu schützen, die Eingänge zu den von den Juden bewohnten Gassen durch die Errichtung von Toren gesperrt werden müßten. Gleichzeitig bestimmte die Kommission, daß die Juden ihre infolge des Pogroms erhobenen gerichtlichen Klagen zurückziehen; sie sollen durch die an gewisse Bedingungen geknüpfte Gewährung von Schankkonzessionen schadlos gehalten werden. Die Reibungen zwischen Juden und Schlachzizen verloren nunmehr mehr und mehr an Schärfe. Die darauf folgenden ruhigen Jahre wußten die Wilnaer Juden sehr wohl auszunutzen. Der jüdische Handel erfuhr eine rasche und kraftvolle Entwicklung und die wirtschaftliche Lage der Juden hob sich. Überhaupt erfreute sich die Wilnaer jüdische Gemeinde bis zum Ausgang des 16. Jahrhunderts einer großen Blüte.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts erfuhr die Lage der Wilnaer Juden eine tiefgehende Wandlung. Sie wurde von schweren Handelskrisen sehr hart betroffen und erlitten große Vermögensverluste, wodurch sie der Verarmung anheimfielen. Hatten die Juden bisher an den Christen Geld verliehen, so waren sie nunmehr genötigt, gegen Verpfändung ihrer Häuser und sonstigen Immobilienbesitzes Darlehen bei Nichtjuden aufzunehmen. Zahlreiche jüdische Häuser, darunter auch Gemeindebesitz, gingen in die Hände der christlichen Kreditoren über. Eine furchtbare Verschlimmerung erfuhr die Situation der Juden Wilnas durch die Heimsuchungen des Kosakenaufstandes. Chmelnickis Horden machten zu jener Zeit zahlreiche jüdische Gemeinden dem Erdboden gleich. Dies brachte zahlreichen jüdischen Kaufleuten in Wilna, die zu den zerstörten Gemeinden in engen Handelsbeziehungen standen, den völligen Ruin.

Als im Jahre 1655 russische Heeresscharen des Zaren Alexei Michailowitsch sich den aufständischen Kosaken anschlossen und gemeinsam mit diesen auf Wilna vorrückten, zogen es die Juden vor, unter Hinterlassung ihrer gesamten Habe aus der Stadt zu fliehen. Wer nicht rechtzeitig floh, kam elendiglich um. Die Stadt wurde durch die Kosaken von vier Seiten in Brand gesteckt; 17 Tage lang loderten die Flammen. In diesem Brande wurde auch das ganze jüdische Quartal eingeäschert. Ein Teil der Flüchtlinge hielt sich in den nahegelegenen Wäldern auf, andere machten sich gemeinsam mit dem Rabbiner auf den Weg nach Samogitien, wo ihnen drückende Steuern auferlegt wurden. Später nach Wilna zurückkehrend, hatten sie Schweres infolge Epidemien und Hungersnot erdulden müssen. Erfüllt wurde die Stadt von Mord und Selbstmord. Des allgemeinen Unglücks ungeachtet, nahmen die christlichen Bürger Wilnas gemeinsam mit den Mitgliedern des Magistrats die Gelegenheit der Beglückwünschung des Zaren Alexei Michailowitsch zum errungenen Siege wahr, um ihn zu einer Vertreibung der Juden aus Wilna zu bewegen, da sie den christlichen Kaufleuten und Handwerkern Abbruch täten. Alexei Michailowitsch ließ denn auch bald darauf an alle ‚Wojewoden' von Wilna den Befehl ergehen, sämtliche „Schidi" (russische Schimpfbezeichnung für Juden) aus Wilna zu verweisen und ihnen einen Platz außerhalb der Stadt einzuräumen". Ob dieser Befehl zur Ausführung gelangte, ist zweifelhaft. Sicher aber ist es, daß bei der 1661 erfolgten Wiedereroberung der Stadt durch den polnischen General Michael Paz dieser die Juden wieder in den Genuß ihrer alten Rechte setzte. Aufs neue entstanden Reibungen zwischen dem jüdischen und christlichen Teil der Wilnaer Bevölkerung. Namentlich hatten die Juden von den Zünften zu leiden. Mehrere Male gelang es den christlichen Bürgern, bei den polnischen Behörden Beschränungsbestimmungen gegen die Juden zu erwirken. Die Lage der Juden gestaltete sich schließlich so schlecht, daß sie bald der Verschuldung anheimfielen. Die Gläubiger waren Nichtjuden, die wegen Forderungen an Privatleuten die Synagogen, den Friedhof und andere soziale Institutionen sperren und siegeln ließen. Die jüdischen Massen setzten sich diesem Beginnen energisch entgegen; vergeblich, da das Gericht zu den Christen hielt.

Auch die politischen Ereignisse zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatten den Juden Wilnas große Leiden verschafft. 1705 zogen in Wilna die russischen Heere mit Peter dem Großen an der Spitze, ein Jahr später die Schweden ein, die der Einwohnerschaft der Stadt eine ungeheuerliche Kontribution aufbürdeten. 1706 brach ein großer Brand aus, der den größten Teil der Stadt einäscherte. Zwei Jahre (1709—1710) hindurch litt die Stadt unter den unmittelbaren Wirkungen der Kriegsereignisse und einer schweren Hungersnot. In Wilna selbst kamen damals nahezu 34 000 Menschen um, darunter 4000 Juden. 1715 wurde die Stadt von einem neuen Brande heimgesucht. Dieses alles trug zu einer fortwährenden Verschlimmerung der Lage der Juden bei. Eine gewisse Erleichterung trat 5 Jahre später (1720) ein, als der polnische König August II. die alten jüdischen Privilegien von neuem

bestätigte. Allein schon 1738 bestieg August III. den polnischen Thron, der den Einflüsterungen der Judenfeinde ein williges Ohr schenkte und dem Ersuchen der Wilnaer „Bürger" um Einschränkungen des Handelsrechts der Juden stattgab. Infolgedessen verschlimmerte sich die wirtschaftliche und soziale Lage der Juden bis zur Unerträglichkeit. In einem aus jener Zeit herrührenden „Pinkas" der Chewra „Ner-Tamid" wird die damalige Situation der jüdischen Gemeinde zu Wilna in folgenden Worten geschildert: „Die Gläubiger wollen uns die Große Schul nehmen, und soviel Spenden wir auch zusammenbrachten, soviel Selbstbesteuerungen und sonstige Umlagen wir auch bei uns einführten — es reicht alles nicht, um die Schulden zu decken. Es ist bereits so weit gekommen, daß wir im Jahre 1733 die Menorah verpfänden mußten, die die ‚Gabaim' bis zum Jahre 1746 nicht einzulösen vermochten." Die häufigen Angriffe seitens des Magistrats zwang die Wilnaer Gemeinde dazu, aus freien Stücken eine Urkunde zu unterzeichnen, die eine Einschränkung der jüdischen Handelsrechte vorsieht. Die Juden verpflichteten sich zur jährlichen Zahlung von 600 Golddukaten, ferner wurde ihnen das Recht entzogen, Waren außerhalb der Häuser feilzubieten, Verkaufsläden nach der Straße und überhaupt neue Läden zu eröffnen, mit Ausnahme von kleinen Speisegeschäften; ferner außerhalb des jüdischen Quartals zu wohnen und eigene Fuhrwerke zur Transportierung schwererer Warenlasten zu halten. Aus auswärtigen Städten zureisende fremde Juden durften nur en gros handeln. Der Kahal mußte sich verpflichten, jeden Juden, der diese Bestimmungen übertritt, mit dem „Cherem" zu belegen oder in anderer Weise zu bestrafen, wobei sich der Magistrat die Ausführung der Strafe selbst vorbehielt. Abgesehen davon mußte der Kahal auf sämtliche überkommenen Privilegien und auf das Recht, gegen den Magistrat Klage zu führen, endgültig verzichten. Dagegen verpflichtet sich der Magistrat, die Juden vor Exzessen seitens der Christen zu schützen. Die Wirkung dieser Bestimmungen auf die Juden Wilnas war sehr deprimierend. Einer der angesehensten Thoragelehrten der Stadt, der zugleich als Kahalsschreiber und Notarius fungierte und auch infolge seines großen Reichtums einen maßgebenden Einfluß übte (er hieß Jehuda ben Elieser, im Volke unter dem Namen „Jessod" — abgekürzt von „Jehuda Safra we-Dajna" — wohlbekannt), setzte viel Mühe und Geld daran, um diesen „Vertrag" rückgängig zu machen und vom König neue Privilegien zu erwirken. Wenige Tage vor Purim des Jahres 1747 erhielt die Wilnaer jüdische Gemeinde aus Warschau die Nachricht, der König hätte dem Gesuche stattgegeben und die alten Privilegien der Juden erneuert. Durch dieses königliche Dekret wurden die Wilnaer Juden endlich vom Magistrat und seinen Verordnungen unabhängig und bloß der königlichen Gerichtsbarkeit unterworfen. In den Jahren 1746—1749 wurde Wilna von neuen Bränden heimgesucht, denen u. a. zwei Synagogen, ein Bet-Hamidrasch, das jüdische Badehaus (der „Merchaz") und die große Bibliothek zum Opfer fielen.

Nach der zweiten Teilung Polens erfuhr die seit jeher feindliche Haltung der Schlachta den Juden gegenüber eine weitere Unterstützung.

Man machte den Juden zum Vorwurf, an den Aufstand gegen die Russenherrschaft keinen Anteil genommen zu haben. Schon waren die Vorbereitungen zu einem Pogrom gegen die Juden im vollen Gange, als die Russen in Wilna einmarschierten. Es war das am 24. Juli 1794. Die polnische Herrschaft über Wilna nahm ein Ende, die Stadt kam unter die Gewalt des Russenreiches.

(Fortsetzung folgt.)

Der jüdische Gott

Von Aismann.

Der jüdische Gott! Nein wirklich, ich habe nichts gegen ihn. Alle Achtung! Ein schützender, ein hilfreicher Gott! Ja, meine Herrschaften, das gebe ich gerne zu".

„Dann, Oberst, werden Sie vielleicht auch zum Judentum übertreten?"

„W—a—s? Wie?" Der Oberst starrte die sprechende Dame entsetzt und beleidigt an. „Pfui, was für eine Zumutung!" Dann sah er alle seine Gäste der Reihe nach an und sagte: „Nein, diese Frauenlogik! Man äußert harmlos eine Meinung, und sie ziehen solch verletzende Schlüsse daraus. Ich weiß ganz genau, was ich sage, meine lieben Gäste. Weil der jüdische Gott seinen Mauschlern hilft, deshalb bin ich noch lange kein Abtrünniger, bei aller Achtung vor diesem merkwürdigen Gott. Hören Sie einmal!

Sie wissen ungefähr, was für ein Lebemann ich war — es ist noch nicht so lange her. Glänzender Kavallerist, schön, elegant, reich, ein ausgezeichneter Tänzer, ein berüchtigter Hof- und Skandalmacher, Säufer und Zecher — in ganz Kurland gab es so einen nicht mehr. Sie dürfen nicht daran denken, wie ich jetzt aussehe. Vorzeitig gebrochen und gealtert: Gicht, Herz — das ist so plötzlich über mich gekommen. Noch vor kurzer Zeit war ich ein ganz anderer. Ich war weit und breit bekannt. Zwei Erbschaften hatte ich durchgebracht, begann auch mit der dritten. Und mit welchem Schwung! Was verstehe ich sonst? Arbeiten, verdienen? Nein, das ist nicht meine Sache. Aber als ich alles durchgebracht hatte, bekam ich gerade den größten Appetit. Von Geld keine Spur. Befand mich sozusagen ohne Pantalons. Hatte aber eine Dame bei mir — nicht gerade von fürstlicher Abstammung, dafür aber mit einem um so größeren Vermögen begabt, nämlich dem Vermögen zu genießen. Verliebt war ich ganz teuflisch. Mit der letzten, um so mehr gesteigerten Kraft: Ins Wasser, durchs Feuer, dem Teufel in den Rachen wäre ich für meine Karoline gegangen.

Mein letztes Geld war verduftet — meine Karoline war im Begriffe dasselbe zu tun. Da erinnerte ich mich, noch 500 Hektar Wald im Gouvernement Minsk zu haben; einen Rest von ehemals stattlichen 1500. Es stand für mich fest, diese letzte 500 Hektar-Last von meinen Schultern zu schütteln. Also weg damit. In Shitomir hatte ich einen

alten Freund, den Juden Berko Loschak. Sein Beruf war, einem immer aus der Not zu helfen. Wollte ich z. B. eine Wohnung der Stadtgemeinde vermieten (Sie wissen, dies ist bei uns ein glänzendes Geschäft): Berko erledigte es. Brauchte ich im Winter einen Maiglöckchenstrauß -- Berko verschaffte ihn mir, ob zwar in der Stadt keine Spur von einer Blumenhandlung war. Veranstaltete ich im Klub einen Skandal oder ritt „Spaßes halber" in das Arbeitszimmer des Bürgermeisters hinein — Gala-Vorstellung! — Wer reichte mir die helfende Hand? Immer und immer Berko. Er lief hierhin und dorthin, gab hier einen Wink, dort einen vergoldeten Händedruck — und alles war in bester Ordnung. Der Mensch war von großen Talenten, ein wirklich nützliches Glied der Gesellschaft. Ja . . . . dabei aber immer arm und verhungert. Klein, schwarz, runzelig; mit unzähligen Falten im Gesicht; seine Augen aber waren groß, schwarz und lustig.

‚Warum bist du so lustig Berko?' fragte ich ihn.

‚Warum soll ich sein traurig?'

‚Du runzeliger Teufel, hast Du denn schon zu Mittag gegessen?'

‚Warum meinen Sie, daß ich will zu Mittag essen?'

‚Dummkopf, alle müssen doch essen!'

‚Wo steht geschrieben, daß alle müssen essen?'

‚Du bist also hungrig?'

‚Hungrig? Und wann sind Sie nicht hungrig? Vielleicht wenn Sie haben Ihren Braten gegessen und Champagner getrunken? Sind Sie aber deshalb Ihrem Gott näher?'

Was soll man da antworten?

Er, der Berko, verdiente nicht wenig. Natürlich nach seinem Maßstabe. Er war von heiterem Charakter und das gefiel den Gutsherren. Die gaben ihm zu verdienen. Er hätte sogar in einem gewissen Wohlstand leben können, aber . . . . er hatte unzählige Kinder. Jedes Jahr ein Kind, wenn nicht gleich zwei. Ich fragte ihn: ‚Zu welchem Zweck fabrizierst du eigentlich so viele Berkos?'

‚Warum soll ich nicht haben meine Kinderchen? Welches Vergnügen hab ich auf der Welt ohne meine Kinderchen?'

‚Ja, aber die Kinderchen sind hungrig!'

‚Gott gibt Kinder, Gott wird auch den Kindern etwas geben!'

‚Krankheiten gibt er ihnen'

‚Wenn sein muß eine Krankheit, gibt er eine Krankheit. Kann ich dem Herrgott vorschreiben? Wir haben einen gerechten, einen hilfreichen Gott. Wenn kommt die richtige Gelegenheit, dann zeigt sich, daß er uns nicht verläßt. Er hilft unbedingt. Wissen Sie, ich habe jetzt meine Fanni zu verheiraten. Habe ich aber eine Mitgift für sie? Bin ich ein Rothschild? Bin ich eine Zuckerfabrik? Was glauben Sie aber? Bin ich etwa deshalb unruhig? Fürchte ich mich? Wir haben einen starken Gott er wird mir geben die Mitgift.'

Diese Ruhe brachte mich auf. Sein Herrgott muß ihn zur Mitgift verhelfen!! Ich brauche für meine Karoline doch auch sozusagen eine Mitgift, bin aber durchaus nicht davon überzeugt, daß mir der Herrgott eine solche geben wird. Und ich habe doch noch eine Chance — meinen

Wald; er aber nichts. Ja, der Wald. Wie sollte ich ihn verkaufen? Wie konnte man ihn zu Bäumen machen? Verkaufe ich ihn nämlich nicht als Holz, sondern nur als Wald, so bekomme ich eine Kleinigkeit. Und das Fällen des Waldes ist vom Gesetz verboten.

‚Siehst du', sage ich dem Berko, ‚ich habe 500 Hektar Wald und kann nicht zu Geld kommen und du hast gar nichts und . . . .'

‚Wie ist das möglich', fällt er mir ins Wort; ‚bei Vermögen kein Geld bekommen?'

Ich erkläre ihm die Sachlage. Er hört aufmerksam zu und überlegt. Dann hebt er sein runzeliges Gesicht und sagt: ‚Gelobt sei mein starker Gott!'

‚Was hast Du?'

‚Ein gutes Geschäft!'

‚Sprich vernünftig, Teufel!'

‚Sagte ich nicht: Wenn kommt die richtige Gelegenheit!'

‚Was faselst Du?'

‚Die Mitgift hat mir der Herrgott geschickt!'

‚Bist Du verrückt?'

‚Und Ihr Wald, den Sie verkaufen werden?'

‚Wieso verkaufen? Habe ich Dir nicht erklärt?'

‚Ihr Wald — Fannis Mitgift!'

Ich schaue ihn verständnislos an. Berko macht ein ernstes Gesicht und beginnt:

‚Ich habe einen Vetter; er dient als Aufseher in der Petrowersker Zuckerfabrik. Der Vetter kann dem Sekretär des Direktors sagen, dieser dem Direktor. Der Direktor wird sich lassen einspannen eine Droschke und wird zum Fabrikanten aufs Gut fahren. Er hat zu jeder Zeit Einlaß und wird also reden mit ihm von dem Wald. Der wird ihn kaufen.'

‚Ja kaufen, aber nicht als Holz, du Dummkopf!'

‚Vielleicht auch als Holz. Die werden schon finden ein Mittel.'

Und so geschah's. Berko sagte es seinem Vetter, dem Aufseher; dieser dem Sekretär des Direktors. Der Direktor fuhr zum Fabrikanten. Die Maschinerie kam in Gang. Man fand tatsächlich ein ‚Mittel'. Sehen Sie, meine Herrschaften, das Gesetz verbietet dem Privatbesitzer, einen Wald abzuholzen. Die Bauern aber haben immer das Recht, ihren Wald auszuroden, um ihn in Ackerland zu verwandeln. Der Wald sollte also den Bauern als Ackerland verkauft werden; die Bäume aber wollte man ihnen im vornhinein gleich wieder abkaufen. Der Boden verblieb den Bauern für eine Kleinigkeit und die Hauptsache war jetzt möglich: Den Wald bis zum kleinsten Bäumchen abzuholzen. Ich war während des ganzen Handels recht aufgeregt; es baute sich ja meine letzte Hoffnung darauf. Berko aber versicherte immer wieder mit seiner stoischen Ruhe: ‚Wir haben einen starken Gott; er gibt Fanni die Mitgift.'

In der Tat, der Wald wurde also mit vereinten Kräften verkauft. Die Bauern bekamen den Boden, der Fabrikant die Bäume, ich das Geld, alle andern: Provision. Berko erhielt gegen 1300 Rubel.

Natürlich verheiratete er seine Tochter. War das eine fröhliche Hochzeit! Ich mit meiner Karoline waren geladen.

So war der Berko. Er glaubte fest an seinen Gott und es geschah nach seinem Glauben. Es muß doch etwas daran sein, meine Herrschaften. Wenn man tiefer nachdenkt. . . . . .

Alle Achtung, ja, alle Achtung vor dem jüdischen Gott!"

(Aus dem Russischen übersetzt von Maria Wayskaja.)

Die Geschichte eines Menschen

Von C. Z. Klötzel, im Felde.

Im Jüdischen Verlag ist soeben die deutsche Übersetzung eines Buches von S. J. Agnon erschienen*) von dem man ohne weiteres voraussagen darf, daß es in kürzester Zeit sich die Herzen der deutschen Juden erobern wird, wie es in die Seelen der hebräisch Denkenden und Sprechenden sich eingeschlichen hat. Dieses Buch steht gänzlich abseits aller „Literatur", es ist einfach, ja beinahe altmodisch in seiner Sprache — (die Übersetzung läßt erkennen, wie nahe der hebräische Text dem klassischen Erzählerstil der Agoda steht) — und das Menschenschicksal, das darin geschildert wird, ist das eines Kleinen und Geringen in Israel, ist das Leben eines Schnorrers.

Den „Hiob von Buczacz" könnte man diesen Menascheh Chajim nennen, „der von seinen Gütern herabsank, und die Armut ließ ihn weichen vom Wege seines Herrn, und er warf einen Makel auf Israel, und war gescholten und verstoßen und umhergetrieben, und verstörte doch nicht das Leben anderer und wurde mit Namen und Andenken begnadet." Aber er gleicht doch wieder nicht dem großen Dulder, der aller Prüfung durch die Qual die Leidensentschlossenheit des großen, erkennenden Geistes entgegensetzt, der das Unglück nicht nur erträgt, sondern es gleichsam auskostet in der felsenfesten Überzeugung von seiner göttlichen Notwendigkeit. Menascheh Chajim hat nicht das seelische Übermaß eines Hiob, — in ihm lebt eine Seele, die mit dem Leid hart ringen muß, um seiner Herr zu werden, und sein Leben gleicht jenem Kampf zwischen dem Stammvater und dem Himmelsboten bei grauendem Morgen, da jener sprach: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn zuvor". Auch Menascheh Chajims äußerer Mensch geht aus diesem Israelkampf ramponiert hervor, — der wohlhabende Kaufmann endet als der elendeste Bettler zwischen den gestürzten Grabmälern des „guten Orts", — aber die jüdische Seele in ihm schreitet durch Irrtum und Sünde ihren graden Weg, oft überrumpelt vom „Jezer hora", oft strauchelnd über die Steine des Anstoßes, die das Schicksal auf ihren Pfad häuft, aber immer doch mit dem Blick auf das Ziel, das ihr eingeboren ist.

---

*) S. J. Agnon. „Und das Krumme wird gerade". Aus dem Hebräischen von Max Strauß. Jüdischer Verlag, Berlin 1918.

Die Fabel des Buches enthält ein Element, das seit den ältesten Zeiten bis auf Eulenbergs „Belinde“ häufig zum Motiv gewählt worden ist: der Seelenkonflikt des Gatten, der nach jahrelanger Trennung heimkehrt und die Gattin im Glauben seines Todes neuvermählt findet. Hiermit gelangen die Romane oder Dramen, die sich dieses Themas bemächtigt haben, fast ausnahmslos zum Abschluß: entweder Mord und Todschlag oder entsagungsvoller Verzicht. Auch Menascheh Chajim „verzichtet“ auf Kreindel Tscharne, um derentwillen er fünf Jahre lang den Bettelsack trug und alle Mühsal des Schnorrerlebens erduldete, — um derentwillen aus dem Zaddik ein Sünder wurde, der für jede üble Tat, zu der der böse Trieb ihn zwang, in tiefer Herzensunschuld aus seiner Liebe zu Kreindel die Rechtfertigungsgründe vor sich selbst holte. Aber damit ist es bei ihm nicht getan. Wie, er sühnt seine Schuld durch solchen Verzicht und darf hoffen, daß „seine Seele gebunden sein wird in das Bündel des Lebens“, und Kreindel lebt ahnungslos in der großen Schuld der Frau, die in ehelicher Gemeinschaft mit dem zweiten Manne lebt, da der erste doch weder tot ist, noch ihr den „Get“ gegeben hat? Und so beschließt Menascheh Chajim zu sterben, auf daß Kreindel ihrer Sünde ledig werde. Aber wie stirbt ein Jude, — legt er etwa Hand an sich? Nein, Menascheh Chajim sehnt sich nur nach dem Tode, den er sich nicht nehmen darf, er quartiert sich bei den Gestorbenen ein, — nicht ohne die Distanz zu vergessen, die zwischen ihnen und ihm, dem „Cohen“, immer bleiben muß, — und durch eine wundersame Verknüpfung sieht er, wie die Mazewoh errichtet wird, die Kreindel dem Totgeglaubten weiht. Wie er stirbt, da setzt man ihm diesen Grabstein auf die Grube. „Und als der bestimmte Tag kam, da stand Kreindel Tscharne auf Menascheh Chajim Grab und ihre Tränen fielen auf seine Asche“. So wird das Krumme grade, und eines Menschen Irrweg über alle Klippen und durch alle Engpässe des Lebens führt in das Gan Eden.

Es hat einmal jemand gesagt, des Juden Held sei der Heilige. Der Held zieht aus, das Abenteuer zu suchen — den Heiligen aber überfällt das Leben auf der graden Straße seines gottbestimmten Lebens. Es haben jene die Gestalt eines Siegfried, der von der Heerstraße in den unwegsamen Tann dringt, um den Drachen zu suchen und ihn zu bestehen. Und wir haben unter Anderen die Gestalt dieses kleinen Hiob von Buczacz, der hinausgetrieben wird in die Welt der Abenteuer und der Versuchung, und der keine größere Sehnsucht kennt, als heimkehren zu dürfen auf die grade Straße des jüdischen Lebens, dessen richtunggebende Kräfte in ihm nicht die Sehnsucht nach Abenteuern und unvorherbestimmbaren Erlebnissen erwecken, sondern das Hingegebensein an das Ziel, der im Leben nicht ein Experiment mit zweifelhaftem Ausgang, sondern eine Aufgabe zum Erfüllen erblickt.

Vielleicht trägt dieses Buch dazu bei, daß bei uns die Erkenntnis dieser Wesensverschiedenheit sich steigert. Bei aller Lehre die es gibt, ist es nichts weniger als lehrhaft, und es fehlt ihm nicht ein Salzkörnchen jenes trockenen Humors, der unsre besten jüdischen Bücher

auszeichnet. Dieses Buch, das von einem Schnorrerleben erzählt, enthält kulinarische Schilderungen von einer heutzutage bedrohlichen Anschaulichkeit, wie sie nur noch in Costers „Nilenspiegel" schöner zu finden sind. Wie jener, ist auch dieses „ein lustiges Buch trotz Tod und Tränen".

Wir wünschen ihm soviel Leser, als es jüdische Herzen gibt, die in deutscher Zunge reden. Und wir wissen, daß ihm aus jedem Leser ein Freund erstehen wird.

Umschau

Jüdische Chronik

25. Juli — 10. August

Palästina. Bei einem arabischen Überfall auf die Kolonie Merchawia am 20. Juni 1918 wurde ein Wächter erschossen und ein anderer schwer verwundet.

Palästina. Am 24. Juli 1918 hat in Jerusalem die Grundsteinlegung für die jüdische Universität stattgefunden. Der Tag wurde zu einem allgemeinen jüdischen Feiertag in Jerusalem erklärt; etwa 6000 Menschen nahmen an der Feier teil. Prof. Dr. Weizmann hielt die erste Ansprache.

Rumänien. Die Gesetzvorlage über die Naturalisierung der Juden wurde am 25. Juli 1918 vom Senat mit 62 gegen 2 Stimmen angenommen. Der Minister des Äußeren Arion betonte bei Begründung der Vorlage, daß bei Revision des Artikels 7 der Verfassung die Judenfrage später ihre endgültige Lösung finden werde.

Polen. Der orthodoxe Abgeordnete Pfeffer erklärte in der Sitzung des Staatsrates vom 27. Juli 1918, daß alle orthodoxen Juden Polens, d. h. 70 %, unbedingt eine polnische Zwangsschule wünschen. Pfeffer forderte ferner im Namen der Thora die Ausweisung aller litauischen Juden aus Polen. Wie die Warschauer Blätter berichten, soll Herr Pfeffer wegen dieser Rede vor die Warschauer Rabbiner geladen werden.

Palästina. Aus Galiläa und Samaria kommen Nachrichten über furchtbare Not. Insbesondere schlecht ist die Lage in Safed und Tiberias.

Rußland. Der Rat der Volkskommissare hat am 30. Juli 1918 eine Proklamation gegen Judenpogrome veröffentlicht. Die Proklamation ist von Lenin, Brujewitsch und Garbunoff unterschrieben.

Deutschland. Vom 29. bis 31. Juli 1918 tagte in Würzburg der Bundestag der gesetztreuen Jugendvereine Deutschlands.

Rußland. Um der Pogrombewegung in Rußland Einhalt zu tun, hat das Zentralkomitee des allrussischen Verbandes der jüdischen Militärangehörigen beschlossen, die Organisierung des jüdischen Selbstschutzes in die Hand zu nehmen und die lokalen Gruppen mit allen Kräften zu unterstützen.

Polen. Der Brester Rabbiner Rabbi Chajim Soloweitschik, der größte Talmudist der Gegenwart, ist am 31. Juli im Alter von 65 Jahren gestorben.

Rumänien. Das Gesetz über die Naturalisierung der Juden gelangte am 3. August 1918 in der Kammer zur Abstimmung. 86 Abgeordnete stimmten dafür, 13 dagegen, während einer sich der Abstimmung enthielt. (Näheres über den Text des Gesetzes siehe die Umschau der Nr. 20—22 der „N.J.M.")

Rumänien. Anläßlich der Debatte über das Judengesetz wurden von rumänischen Antisemiten große Demonstrationen veranstaltet. Der Deputierte Zelea Codreanu sagte:

„Die Juden haben stets in Blut und von Blut gelebt. Sie werden in sehr kurzer Zeit Gelegenheit haben, wieder im Blute zu leben.“ Während der Rede Codreanus brach die Galerie in Beifallsrufe aus und der Präsident gab Befehl, die Galerie zu räumen. Der Skandal wurde auf der Straße fortgesetzt, wo die Gendarmen das Publikum auseinandertrieben, das den beiden antisemitischen Deputierten Cuza und Zelea Codreanu lärmende Sympathiekundgebungen bereitete.

Österreich. Der berühmte jüdische Gelehrte, Dr. Moritz Güdemann ist am 6. August 1918 im 84. Lebensjahre in Baden bei Wien gestorben.

Österreich. Die medizinische Fakultät der Wiener Universität hat am 10. August 1918 eine Anordnung erlassen, nach der die Studierenden, die nach Galizien und Bukowina zuständig sind, an der medizinischen Fakultät nicht mehr immatrikuliert werden. Die Anordnung stellt einen numerus clausus gegen die jüdischen Studenten, einen spezifisch antisemitischen Vorstoß dar.

10.—25. August 1918

Deutschland. Am 12. August 1918 ist Herr Kommerzienrat Heinrich Eisner, der langjährige Vorsitzende des Vorstandes der jüdischen Gemeinde zu Berlin, gestorben.

Polen. Am 19. August 1918 sprachen Dr. N. Prilützki und ein Delegierter des Kiewer jüdischen Hilfskomitees Herr Güterman als jüdische Abordnung im Innenministerium vor, um die Schwierigkeiten zu erörtern, die den jüdischen Rückwanderern bei der Rückkehr aus Rußland und der Ukraine nach Polen gemacht werden.

Türkei. Die Verhandlungen zwischen der türkischen Regierung und den Vertretern der jüdischen Organisationen Mitteleuropas, die Mitte August 1918 einstweilen zu Ende geführt wurden, wurden mit folgender Erklärung des Großwesirs Talaat Pascha geschlossen: „Ich bin erfreut, daß die Verhandlungen mit den Delegierten der verschiedenen jüdischen Organisationen ein tatsächliches Ergebnis gezeitigt haben. Die türkische Regierung hat den Beschluß gefaßt, alle einschränkenden Maßnahmen abzuschaffen und alle Hindernisse für die Einwanderung und Niederlassung der Juden in Palästina aufzuheben. An die entsprechenden Instanzen sind die strengsten Befehle ergangen, um dem jüdischen Volk in Palästina, gemäß den Traditionen der Türkei, wohlwollende Behandlung auf der Grundlage vollkommener Gleichberechtigung zu sichern. Ich versichere Sie wiederholt meiner Sympathie mit den Plänen zur Schaffung eines jüdischen religiösen Zentrums in Palästina auf dem Wege einer wohlorganisierten Einwanderung und Kolonisation. Ich bin fest von der Nützlichkeit der Niederlassung von Juden in Palästina für das türkische Reich überzeugt, und ich bin gewillt, dieses Werk unter den Schutz der türkischen Regierung zu nehmen und mit allen Mitteln zu fördern, die mit den Souveränitätsrechten der Türkei übereinstimmen, ohne die Rechte der nichtjüdischen Bevölkerung zu beschränken. Ich hege die feste Hoffnung, daß die Arbeiterspezialkommission zur Ausarbeitung des Projekts in Kürze beendet sein wird, und ich werde mit großer Freude die Besprechungen weiter fortsetzen.“

Rußland. In Sysran und Jaroslau veranstalteten die weißen Gardisten vor ihrem Rückzuge entsetzliche Judenpogrome. In Sysran wurden aus der Synagoge sieben jüdische Greise herausgezerrt und in Stücke gerissen. Auch in Jaroslau gab es sehr viele Tote.

Ukraina. Über die Ergebnisse der Wahlen in den jüdischen Gemeinden der Ukraine berichtet eine Aufstellung des Departements, die sich auf 145 Gemeinden erstreckt. Die Wahlen fanden in 300 Städten und Städtchen statt. Von den 3647 Ratmännern, die in diesen 145 Städten gewählt wurden, er-

hielten 2652 Ratmänner auf Grund von Listen der sechs politischen Parteien (Zionisten, Orthodoxe, Volkspartei, Poale-Zion, Vereinigte und Bund) ihre Mandate. Die anderen 925 Ratmänner wurden auf Grund zufälliger und lokaler Gruppierungen gewählt. Von den 2652 Ratmännern der politischen Parteien sind 1201 Zionisten, 515 Bundisten, 332 Orthodoxen, 269 Poale-Zionisten, 267 Vereinigte und 67 Volksparteiler.

Rußland. Der bekannte russisch-jüdische Rechtsanwalt Sliosberg wurde in Petersburg getötet.

Deutschland. Wie die russische Regierungspresse mitteilt, ist in der gemischten deutsch-russischen Post und Telegraphenkommission ein Konflikt wegen der Frage der Zulassung der Korrespondenz in jüdischer Sprache ausgebrochen. Die russische Delegation forderte die Zulassung sämtlicher Sprachen, während die deutschen Vertreter nach langer Debatte sich für die Zulassung der lettischen, litauischen und estnischen Sprache aussprachen, die jüdische Sprache jedoch ablehnten unter der Begründung, „daß es keine Möglichkeit gibt, Übersetzer zu finden". Die russische Delegation erklärte hierauf, daß entweder sämtliche in Rede stehenden vier Sprachen oder keine von ihnen zugelassen werden solle.

Polen. Nach Mitteilung des polnischen Ministers des Innern an die Staatsratsmitglieder Eiger und Weißblatt wird die Rückkehr der Auswanderer nach Polen an zwei Bedingungen geknüpft: 1. an die Kenntnis der polnischen Sprache, 2. an die dauernde Ansässigkeit in Polen. Die jüdischen Zeitungen Polens protestieren gegen die unnötige Schärfe dieser Bestimmung.

Rußland. Wie das Jüdische Komitee für Kriegsopfer in Petrograd mitteilt, befinden sich in verschiedenen Orten Zentralrußlands 75 000 Flüchtlinge, die infolge des Bürgerkrieges, der Desorganisation des ökonomischen Lebens, der Zerrüttung der Transporte und des Fehlens von Nahrungsmitteln sich in einer völlig hoffnungslosen Lage befinden. Eine Hilfsaktion ist eingeleitet.

Rumänien. Aus Botosani werden grobe Mißhandlungen aller aus der Gefangenschaft zurückgekehrten jüdischen Soldaten durch ihre Vorgesetzten gemeldet — nach der Annahme der Judengesetze im Parlament!

Literaturblatt

Neues vom Jüdischen Verlag

Der Jüdische Verlag, auf dessen schöne Entwicklung (in bibliophiler Hinsicht) auf diesen Blättern schon einmal hingewiesen worden ist, hat die Freunde des schönen jüdischen Buches soeben wieder durch einige wertvolle Neuerscheinungen erfreut. An erster Stelle müssen wir auf ein herrliches Buch hinweisen, das wir ohne Bedenken zu den schönsten neueren Büchern in deutscher Sprache zählen. Wir meinen die Erzählung von S. J. Agnon: „Und das Krumme wird gerade".

Die Leser dieser Hefte hatten Gelegenheit, ein Kapitel aus diesem ungewöhnlichen Buche zu lesen. Eine ausführliche Würdigung gibt Herr Klötzel in dem vorliegenden Heft. Den Kenner fesselte die Erzählung gleich durch die erste Zeile, ja, schon durch den langen Titel: „Geschichte eines Menschen mit Namen Menascheh-Chajim aus der heiligen Gemeinde Buczacz (fest gründe sie der Höchste) . . ." Wir dachten im ersten Augenblick an ein Wunder der Stilisierung, wie wir es etwa in Borchardts „Buch Joram" oder bei gewissen modernen Russen vor uns haben. Allmählich ging uns aber ein Licht auf, und wir sahen, daß es weit mehr als Stilisierung ist: Stilisierung ist Kunstgewerbe und zugleich etwas Totes; der hebräische Geist des Agnonschen Buches ist aber dem echten Geiste des klassi-

schen hebräischen Schrifttums nicht bloß [illegible] wie etwa der Geist von Balzacs „Contes drolatiques", dem Geiste Rabelais' — er ist dieser Geist selbst. Diese Empfindung ist um so zwingender, als das Buch nicht [illegible] und nicht in einem der großen Zentren des europäischen Literaturbetriebs, sondern von einem aus Galizien nach Palästina verschlagenen Vierundzwanzigjährigen geschrieben wurde.

Ein Kritiker verglich Agnon mit Rabindranath Tagore. Wir halten die Vergleichung des jungen Juden mit dem alten Hindu, dessen Dichtungen — wenigstens in der Übertragung — von einer spezifisch englischen Süßlichkeit triefen, für blasphemisch. Agnon steht außerhalb aller Vergleiche: er ist eine Klasse für sich, eine der monumentalsten Erscheinungen innerhalb der gesamten modernen Literatur.

Außerordentliches Lob verdient die von Max Strauß besorgte Übertragung: sie ist ein sprachliches Meisterwerk und steht an eigener Schönheit wie auch an der Pietät dem Geiste des Originals gegenüber in unserer an Übersetzungsliteratur so reichen Zeit ganz einzig da.

Nun einiges über die Ausstattung. In unserer Zeit des durch die Kriegswirtschaft bedingten Verfalls des schönen Buches ist diese Schöpfung des Jüdischen Verlags eine überaus erfreuliche Erscheinung. Der von E. R. Weiß gezeichnete Umschlag gehört zu den schönsten Arbeiten dieses Meisters; ebenso der Innentitel mit der roten Zeile. Papier, Satzspiegel und Type des Textes sind der schönen Hülle durchaus würdig, wenn auch der Satz nicht überall tadellos ist.

Gleichzeitig mit dem Agnonschen Buche gibt der Jüdische Verlag ein reizendes „Blau-Weiß Liederbuch" heraus. Das schöne Büchlein ist in Format und Anordnung dem bekannten „Zupfgeigenhansl" sehr glücklich nachgebildet. Der Einband und der Innentitel sind geschmackvoll von Joseph Budko gezeichnet. Die Auswahl der Lieder, für die der Verlag, wie er nachdrücklich betont, nicht verantwortlich ist, mag bei manchem Bedenken erregen. Wenn man aber an die Sammlung ohne irgendwelche Voreingenommenheit herantritt, hat man an den schönen Melodien und Texten nur Freude.

Sehr schön sind die von Arno Nadel herausgegebenen „Jontefflieder", von denen bisher fünf Hefte erschienen sind. Es war eine überaus glückliche Idee, für jedes jüdische Fest ein eigenes Notenheft herauszugeben, in dem je eine neuere jiddische und ältere hebräische Weise enthalten sind. Zu einigen Liedern hat Arno Nadel wertvolle Anmerkungen geschrieben. Am reizvollsten ist wohl das Pessachheft mit den drei verschiedenen Chad-Gadjo-Weisen.

Während Noten im allgemeinen und jüdische Noten insbesondere meistens recht geschmacklos gedruckt zu werden pflegen, ist auch diese Veröffentlichung des Jüdischen Verlags typographisch tadellos.

Zum Schluß erwähnen wir das von Lubman-Chabib zusammengestellte und Artur Joab gezeichnete Hebräische Quartettspiel. Die gute Idee ist, was Ausführung der hebräischen Schrift und die Farbenfreudigkeit betrifft, recht gut verwirklicht. Dagegen sind einzelne der Zeichnungen gar zu dilletantisch. Pädagogisch ist aber das Spiel zweifellos von größtem Wert.

Albert Zucker.

Wachstein: Die Inschriften des Wiener Judenfriedhofes

Von Dr. A. Fürst, Székesfehérvár (Stuhlweißenburg)

Vor etwa 15 Jahren hat die Historische Kommission der Wiener Kultusgemeinde die Herausgabe der „Quellen und Forschungen zur Geschichte der Juden in Deutsch-Österreich" in Angriff genommen: ein Arbeitsgebiet, auf dem bis dahin auch die Vorarbeiten nur unzulänglich genannt werden konnten. Unter den meist musterhaften Publikationen, die seither erschienen und uns ganz neue Einblicke in das schicksalsschwere Los der Wiener Judenheit eröffneten, nimmt obenbenanntes Werk zweifellos den

ersten Platz ein[1]). Zwei Monumentalbände hat uns der unermüdliche Bibliothekar der Wiener Gemeinde hier beschert, das Resultat mehr als zehnjähriger, wissenschaftlicher Tätigkeit, ein Standard work, das sowohl in seiner Anlage und Ausführung, wie in der glänzenden Ausstattung, zu der ihm „Freunde der Wissenschaft" verhalfen, sich würdig den ähnlichen Veröffentlichungen über Frankfurter, Wormser, Prager, Preßburger usw. Friedhöfe anreiht.

Der Judenfriedhof in der Roßau (Seegasse), wie er in Wien heißt, hat durch Wachstein nicht die erste literarische Bearbeitung erfahren. Der Dichter L. A. Frankl, der seinerzeitige Sekretär der Wiener Gemeinde, hatte ihn bereits 1855 auf Grund des von G. Stern verfertigten Grabinschriftenmaterials bearbeitet, die Reihe der Inschriften mit der eines Lehrers aus dem Jahre 1540 beginnend. Kein Geringerer als Prof. D. Kaufmann hat auf die verschiedenen Mängel dieses Buches hingewiesen, er sollte auch ursprünglich dessen Neubearbeitung besorgen. Wachstein mußte also nach einem halben Jahrhundert ein ganz neues Werk schaffen. Mit bewunderungswürdiger Intuition hat er neue Grabsteine und Fragmente ermittelt, alte Steine abgeklatscht, Texte, besonders aber Datierungen in großer Menge richtiggestellt, als paläographisch und künstlerisch wertvolle Beigabe aber fast sämtliche, aus irgendeinem Gesichtspunkte bedeutenden Denkmäler in gelungenen photographischen Aufnahmen abgedruckt. Ein Blick in die, dem ersten Bande beigegebenen zwei Konkordanztabellen, die die Nummern der Franklschen und Wachsteinschen Editionen einander gegenüberstellen, zeigt, welch weitgehende Unterschiede auch in der chronologischen Reihenfolge zwischen beiden bestehen. Die Zahl der von Frankl mitgeteilten 705 Steine aber ist hier auf 1168 angewachsen, trotzdem eine Anzahl derselben seither verschollen ist.

Was nun die Behandlungsweise der einzelnen Inschriften anbelangt, sind Vollständigkeit, Gewissenhaftigkeit, wissenschaftliche Akribie die hervorstechendsten Eigenheiten Wachsteinscher Arbeit. Der pünktlichen Beschreibung des Grabsteines folgt eine diplomatisch genaue Wiedergabe des Textes, dessen stilistischen Elemente — da es sich in den meisten Fällen um biblischen oder rabbinischen Musivstil handelt — sodann mit imponierendem Vielwissen analysiert und samt ihren oft versteckten Anspielungen erläutert werden. Interessantere Inschriften werden sinngetreu übersetzt, eine zusammenfassende, kulturgeschichtliche Betrachtung über das „Lob", die Bewertung der Verstorbenen ist dem I. Teil vorangeschickt. Den wesentlichsten, für den Historiker wichtigsten Bestandteil der Arbeit bildet natürlich die womögliche Identifizierung und Charakteristik der Personen. Der Verfasser durfte sich selbstredend nicht bloß auf kontemporäre Wiener Zeugnisse beschränken, die ihm in den ebenfalls durch die Hist. Kommission edierten jüdischen Grund- und Satzbüchern, sowie in den gleichzeitig mit dem II. Bande erschienenen „Nachlässen der Wiener Juden im 17. und 18. Jahrhundert"[2]) (Erbschaftsinventarien, Testamente, Eheverträge) ergänzungsreich zur Verfügung standen. Das Repertorium der von Wachstein herangezogenen Bücher und handschriftlichen Daten ginge in die Tausende. Die Geschichte der einzelnen Persönlichkeiten und die ihrer Familien führen den Forscher weit hinein ins Reich und in die Nachbarländer, woher sich ein Strom der Zuwanderer ja ununterbrochen nach der Handelsmetropole an der Donau ergoß. Im I. Teile, der die Grabsteine von 1540(?) (W. fixiert erst

[1]) Die Inschriften des alten Judenfriedhofes in Wien. Im Auftrage der Hist. Kommission der isr. Kultusgemeinde in Wien bearbeitet von Dr. Bernhard Wachstein. — Wien und Leipzig, Wilh. Braumüller. I. Teil (1540(?)—1670) mit 202 Textabbildungen, 15 Tafeln und einem Friedhofsplan, klein 4°, LXIV u. 592. 1912. II. Teil (1696—1783) mit 68 Textabbildungen und 24 Tafeln, klein 4°, XLIII u. 636. 1917.

[2]) Ein Beitrag zur Finanz-, Wirtschafts- und Familiengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts. Herausgegeben und bearbeitet von Dr. J. Taglicht. Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1917.

1582 als erstes, sicheres Datum) bis 1670 umfaßt, sind es Italien, Deutschland, Böhmen, dann Polen, die ein großes Kontingent der Wiener Judenheit liefern, der II. Band, der mit dem kurzen Interregnum nach 1670, dem Wiener „Gerusch", beginnt und bis zur Auflösung dieses Friedhofes 1783 währt, zeigt in erster Reihe die Invasion der großen Finanzkoryphäen und „Schtadlanim" aus Süddeutschland, sowie die der Ein- und Rückeinwanderer aus Ungarn (Preßburg, Eisenstadt). Hier und dort sind es natürlich die großen, historisch bedeutenden Familien, die den Verfasser vor allem interessieren und deren Genealogie oft in diesem Buche zuerst restlos aufgehellt wird. So finden wir in Band I die Stammtafeln der Familie Rapa-Cohen (Rapaport), der Zoref-Goldschmidt, sowie der Gelehrtenfamilie Chalfan, im II. Band wird z. B. die Aszedenz und Deszedenz der von Wertheimer, Oppenheim, Simon Michl (Heines Urahn), Margolies-Jafa-Schlesinger, die Vorfahren und Nachkommen R. Akiba Egers, Austerlitz-Wolf u. a. ausführlich dargestellt.

Jederzeit befleißt sich Wachstein der strengsten, objektiven Kritik sämtlichen Quellen und Vorarbeiten gegenüber; seine Darstellung ist im Ausdruck knapp, doch lebhaft, in seinen 2 Einleitungen aber — die behufs geschichtlicher Orientierung des Lesers wohl etwas mehr bieten könnten —, sowie in seiner Beurteilung von Zuständen und Zeitverhältnissen verrät er überall den philosophisch geschulten, gedankenreichen Betrachter der Geschichte. Der „Wachstein" wird weder von allgemein-jüdischen Historiker, noch vom der Kultur- und Familienforschung je entbehrt werden können.

Dr. Nathan Birnbaum, „Gottes Volk". Verlag R. Löwit, Wien und Berlin 1918. Preis geh. M. 1,20.

Wir lernen um! Nachdem uns der Zionismus lange Jahre gelehrt hat, daß das Judentum ein Volk sei wie jedes andere auch, erklingt heute eine andere Melodie. Die Eigenart des Judentums, sein „einzigartiger", religiöser Charakter kommt zu Ehren, und man verkündet, daß unsere Gemeinschaft etwas ganz anderes sei als andere Völker, mit denen es gar nicht verglichen werden könne. So weit ist man freilich nicht, um zu erkennen, daß hierin nur eine Rückkehr zu jenem ewigen religiösen Judentum liegt, wie es viele Jahrhunderte in der Menschheit Geschichte lebt und wirkt. Vorläufig halten die modernen Verkünder eines religiösen Wesens der jüdischen Gemeinschaft ihre Entdeckung für etwas Erstaunliches und Nagelneues. Auch Birnbaum gehört zu ihnen. Mit einer geradezu leidenschaftlichen Gewalt predigt er — ein moderner Koheleth, der viele, viele Anschauungen gekannt, geliebt und wieder verworfen hat — die Rückkehr zu Gott, und jedes Wort beweist, daß seine Begeisterung kein Produkt der klügelnden Überlegung, sondern die reine Sprache eines übervollen Herzens ist. Lächelnd verzeiht man den Übereifer des Neubekehrten, der da radikal verbrennt, was er angebetet hat und mit ungewöhnlich starken Ausdrucken das „Heidenjudentum" verdammt, ob es sich nun unter den Assimilanten oder unter den Nationaljuden findet. Ebenso wird man auch gern übersehen, daß Birnbaums neues Judentum im Gegensatz zum wahren Sinne unseres Glaubens eine Religion des Himmels ist, die mit dieser rauhen Erde, ihren Tatsachen und Forderungen nicht rechnen will. Denn trotzdem ist das Buch groß! Gewiß nicht für die Praxis, denn der vorgeschlagene Bund der „Aufsteigenden", der religiösen Adelsmenschen, ist ebenso als Organisation im Leben unmöglich, wie er als Ansatz zu einer Sektenbildung unjüdisch ist. Aber wertvoll ist die Schrift als ein Zeugnis für die ewige Kraft des Glaubens, die auch den Widerstrebenden schließlich in ihren Bann zieht. Und wenn dem glühenden Worte Birnbaums die Tat folgt, deren zwingende Kraft der Ausgangspunkt einer Bewegung wird, so wird der positive Nutzen auch sichtbar werden. Hoffen wir, daß der kleinen Schrift eine solche Wirkung beschieden sei, und freuen wir uns indessen, daß sie die erste ausgesprochene — wenn auch vielleicht nicht beabsichtigte — religiöse Reaktion von nationaljüdischer Seite gegen die Verstiegenheiten darstellt, zu denen der Kulturzionismus und der Hebräismus in unseren Tagen gelangt sind. Dr. F. Goldmann-Leipzig

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet.
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W.

Neue Jüdische Monatshefte

Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West

Erscheint zweimal im Monat unter Mitwirkung von

Alexander Eliasberg / Dr. Adolf Friedemann

Geh. Justizrat Dr. Eugen Fuchs / Prof. Dr. Franz Oppenheimer

Mitbegründet von

Hermann Cohen

II. Jahrgang 25. September 1918 Heft 24

Diese Zeitschrift ist ein offener Sprechsaal für Jedermann. Für den Inhalt der Artikel übernehmen die Autoren selbst die Verantwortung

Briefe eines deutschen Juden im Auslande

Von * * *

I.

. . . . „es hätte manches anders gemacht werden können und daß darüber hie und da Mißstimmung herrscht ist kein Wunder." (Rede des Deutschen Kaisers an die Kruppschen Arbeiter am 11. September 1918.)

Der Artikel des Herrn Prof. Oppenheimer in Nr. 23 der „Neuen Jüdischen Monatshefte" vom 10. September 1918 hat viel Beachtung gefunden. Es war zum ersten Male seit Beginn des Krieges, daß von deutsch-jüdischer Seite klar ausgesprochen wurde, was so viele im Auslande empfinden. Der in Deutschland herrschende Antisemitismus muß von deutscher Seite selbst bekämpft werden und man hat lange Zeit nicht verstanden, weshalb diese Bekämpfung nicht öffentlich und in schärferer Form erfolgte, als bisher. Vielleicht liegt der Grund für diese Zurückhaltung in der Rücksicht auf die äußeren politischen Verhältnisse. Das ehrt den Patriotismus der deutschen Juden, aber gerade die äußeren Verhältnisse bedingen — wie des weiteren auszuführen sein wird —, eine Klarheit in der Judenfrage, die in der Stellungnahme der deutschen Regierung und der Verwaltungsbehörden völlig fehlt.

Gestatten Sie deshalb einem im Auslande weilenden Juden, heute das Wort zu nehmen, dessen Herz bedrängt ist. Es scheint, daß, was jetzt in den Äußerungen maßgebender Persönlichkeiten in Deutschland zutage tritt: ein Nachdenken über die gemachten Fehler und ein Zugeben von Schwächen in der deutschen Politik der letzten Jahre, eine Stimmung vorbereitet hat, die bisher fehlenden Erkenntnissen zu-

gänglich macht, — Erkenntnissen, die hier außerhalb des Reiches und in objektiver Umgebung leichter gewonnen werden konnten, als daheim.

Vielleicht können aus ihnen Maßnahmen hervorgehen, die zur Wiedergewinnung der heute so gut wie verlorenen Sympatien des ausländischen Judentums und anderer Kreise führen. Denn, daß die Stimmung außerhalb der Reichsgrenzen eine wenig erfreuliche für den Juden ist, der am Schicksal der Mittelmächte innerlichen Anteil nimmt, kann leider nicht bestritten werden und muß ja wohl auch den zuständigen deutschen Behörden bekannt sein.

Im Auslande führt man auf die beginnende Einsicht die zahlreichen Äußerungen deutscher Staatsmänner zurück, die während des letzten Jahres über die Lage, insbesondere des Ostjudentums, erfolgten. Es muß leider festgestellt werden, daß ihre Wirkung im großen ganzen gering war. Die Gründe dafür liegen auf der Hand. Das Judentum der ganzen Welt hat sich in diesem Kriege als politischen Faktor fühlen gelernt. Die Zeiten sind vorüber, wo der Durchschnittsjude vor Glück taumelte, wenn ein Minister herablassend wohlwollende Worte über die jüdische Gemeinschaft sprach. Dann sind die Veröffentlichungen oft in der Form nicht allzu glücklich und inhaltlich allzu wenig präzise. Was den ersten Punkt anlangt, so haben sie bezüglich des Judentums mit den allgemeinen deutschen Kundgebungen gemein, daß sie die psychische Verfassung dessen verkennen, an den sich die Kundgebung richtet. Den Gründen dieser bedauerlichen Erscheinung kann hier nicht näher nachgegangen werden; aber auch in der Politik gilt der Satz, daß der Ton die Musik macht. In den deutschen Kundgebungen herrschen leider meist die Dur-Tonarten vor und sie enthalten auch zu viel halbe Töne. Man sagt das notwendigste. Schlicht knapp, wie eine Behörde zum Volk. Aber es fehlen die wärmenden und darum überzeugenden Worte, die freundlichen Gesten, die dem einfachen Manne gefallen und in denen die Entente so groß ist. Sie kosten wenig und sind so nützlich! Wenn Balfour Syrier, Armenier und Juden empfängt, spricht er „von den Verdiensten ihrer alten Rassen, von ihren unverjährbaren Ansprüchen und der Freude, ihnen helfen zu dürfen.“ Wilson betont sein „tiefes Interesse am Wiederaufbau Palästinas“. Das mögen Phrasen sein, hinter denen sich die Eigensucht birgt. Aber es erfreut, es wirbt Freunde, schafft freiwillige Helfer.

Natürlich tun's Worte nicht allein. Auch nüchterne Kundgebungen haben einen Zweck, wenn den Worten die Taten entsprechen. Aber leider sucht man danach vergebens. Hieß es nicht in den Aufrufen der Heeresleitungen an die polnischen Juden vom August 1914: „Unsere Fahnen bringen Euch Recht und Freiheit: Freiheit zu arbeiten ungestört in allen Zweigen des wirtschaftlichen und kulturellen Lebens in Eurem Geist.“ Hat sich dieses Versprechen erfüllt? Hat man sich wirklich der von den Polen bedrängten Juden angenommen und ihnen „kulturelle Freiheit, im eigenen Geiste zu schaffen“, erwirkt? Ging nicht später in alle Welt das Communiqué der deutschen Reichskanzlei, wonach den

Juden im Osten derselbe Schutz zuteil werden sollte wie den anderen Nationalitäten? Wo ist die Anerkennung der jüdischen Nationalität in den Ostländern geblieben? Hat man nicht zugelassen, daß in der Ukraine das jüdische Ministerium wieder beseitigt und die bereits zugestandene nationale Gleichberechtigung wieder abgeschafft wurde? Ist nicht die ganze Richtung der deutschen Ostpolitik den Minoritäten ungünstig gewesen und hat man nicht die berechtigten Forderungen der Juden völlig beiseite geschoben? In ängstlicher Rücksichtnahme auf die doch nie zu gewinnenden Polen und die Litauer hat man den Juden ihrer Länder, die einen so erheblichen Prozentsatz ausmachen, das Recht der Selbstbestimmung und den Einfluß auf die Gestaltung ihrer inneren Verhältnisse beschränkt.

Den litauischen Juden verspricht man die Anerkennung als Nationalität. Sehr schön, aber warum ist dann die „Taryba" judenrein? Warum werden nicht von vornherein die Vertreter der Minderheiten mit gleichen Rechten wie die Landesmehrheit in die Landesräte berufen? Weshalb wird die ganz einseitige polonisierende Politik der Herren Dr. Haas und Dr. Cohn in Warschau unentwegt fortgesetzt und weshalb kann der letztere in seinem berühmten in Schweden veröffentlichten Communiqué seine höchst eigentümliche und der übergroßen Mehrzahl der Ostjuden widersprechende Politik stets mit dem Wörtchen „wir" decken, sich also mit der deutschen Verwaltung und ihren Organen öffentlich und ohne Dementi identifizieren? Da m ü s s e n die Versicherungen offizieller Berliner Kreise, so gut gemeint sie sein mögen, nutzlos verpuffen. **Es nützt nichts mehr, mit Worten ein System zu bereiten. Taten will man sehen, nicht Worte hören!**

Und gar der rumänische Friede, der den Entrechtigungskünsten der rumänischen Verwaltung Tür und Tor öffnet und die Möglichkeit gibt, jedem mißliebigen Juden die Naturalisation zu verweigern! Er erscheint der Judenheit im Ausland als eine höchst bedauerliche Folge allzu nachgiebigen Auftretens in einer Frage, die jahrzehntelang das europäische Gewissen beschäftigt hat. Kann doch Marghiloman im rumänischen Parlament auf Angriffe mit dem Hinweis erwidern, er habe ja Deutschland in der Judenfrage viel weniger nachgegeben, als die Entente gefordert haben würde! Hier konnten die Mittelmächte moralische Eroberungen machen. Hier konnten sie **durch die Tat** als die Schützer von Recht und Gerechtigkeit sich erweisen und leider hat man wieder einmal die Gelegenheit versäumt.

Dazu kommen Vorgänge der inneren deutschen Politik. Unvergessen ist die Judenzählung beim Heer und in den Kriegsgesellschaften. Offensichtlich sind noch immer die deutschen Reichsämter judenrein wie die preußischen Ministerien, wenigstens soweit es sich um dauernd angestellte Beamte handelt. Noch immer ist die Naturalisation selbst solcher Juden, deren Söhne als Freiwillige im Felde stehen, auf das äußerste erschwert. Feiert nicht der Judenhaß Orgien in der Presse der Alldeutschen? Die, wenn sie ihr Handwerk verständen, umfassend alle fremden Volkskörper im Reich an sich zu ziehen und zu germanisieren

suchen müßten, die aber ihrer selbst spotten, indem sie ihr „All"-Deutschtum vor allem in der Exklusivität der Rasse zu beweisen trachten. Herr Class verspricht die Stellungnahme des Alldeutschen Verbandes zu den Juden „festzulegen", d. h. natürlich, sie für den etwaigen ungünstigen Ausgang des Krieges nach altem bewährten System verantwortlich zu machen. Der General v. Gebsattel führt schon längst einen Heimkrieg mit den Juden und schickt ganze Tanks voller Giftkugeln gegen ihre bürgerlichen Stellungen. Das alles wird gelesen und von den Agenten der Entente freudig verbreitet. Noch immer gibt es keinen aktiven jüdischen Offizier in einem Heer, dessen jüdische Angehörige seit mehr als 4 Jahren Blut und Gesundheit in vorbildlicher Weise für die Allgemeinheit hergeben. Man kann nach Rußland in allen möglichen Sprachen korrespondieren, nur nicht in der jüdischen. Sollen wir die Reihe der Tatsachen fortsetzen? Dem deutschen Juden, der an seinem Lande hängt und seine Kultur liebt, dem deutschen Juden, der seit Beginn des großen Ringens und unter dem Eindruck der alle einigenden Gefahr sich mit doppelter Hingebung an das Land seiner Geburt anschloß, blutet das Herz, wenn er die Ergebnisse dieser Jahre betrachtet. Das Halbbürgertum der deutschen Juden ist noch immer nicht beseitigt und bezüglich der Aussichten für die Zukunft sind wir weniger optimistisch als Herr Professor Oppenheimer in seiner oben erwähnten Arbeit. Wie sagt doch der Kaiser? Es hätte manches „anders gemacht werden können und daß darüber Mißstimmung herrscht, ist kein Wunder".

So erklärt sich die höchst unerfreuliche Stimmung des Judentums im Auslande. Man ist geärgert durch Worte und Taten und das ist nicht nur überaus betrübend, sondern auch für die Allgemeinheit und die Interessen des Reiches schädlich. Vor dem Kriege waren die Juden die eifrigsten Verfechter des Deutschtums im Auslande. Deutsch war ihre Kultur, auch die der Juden in Amerika, Polen, den neutralen Staaten. So sehr identifizierten sie sich mit dem Deutschtum, daß man in amerikanischen Witzblättern den Deutschen „Mr. Rosenfeld" zu nennen pflegte. Bekannt ist das Wort des polnischen Juden, der sich den Schiller „vertatscht", d. h. in seinen deutsch-jüdischen Jargon übersetzt. Noch während des Krieges stand die jüdische Presse Amerikas jahrelang auf deutscher Seite und in der zionistischen Bewegung war der Einfluß der Deutschen maßgebend. Das Deutschtum hat außerordentliche Vorteile aus diesen Verhältnissen gezogen.

Heute — das darf nicht verheimlicht werden! — wenden sich auch die Juden der neutralen Länder England und Amerika zu. Ihr Geld und ihr Presseeinfluß werden bereits vielfach für die Entente eingesetzt. Wer die Schweiz, Holland und die nordischen Länder im Kriege gesehen hat, weiß, daß die Hinneigung zur englischen Politik allgemein ist. Gewiß, auch dort weiß man, daß die judenfreundliche Politik der Entente nicht nur wegen der schönen Augen der Juden gemacht wird. Gewiß suchen Amerika und England bei ihrer Stellungnahme den eigenen Vorteil,

aber es ist kein Wunder, wenn der Jude, gleich dem Angehörigen jeden anderen Volkes, sich auf die Seite derer stellt, die ihm politische Vorteile verheißen und mit Taten sich seiner Volksgenossen annehmen. Kaum ein Monat vergeht ohne Kundgebungen der Sympathie seitens der Entente-Minister für das bedrängte jüdische Volk, dem man das verlorene nationale Zentrum, den Heimatboden, wiederzugeben verspricht. Ist es ein Wunder, daß der Alltagsjude, dem feinere politische Erwägungen fern liegen, von der Entente schwärmt, wenn er liest, daß englische Generäle helfen, den Grundstein für den Aufbau des alten Landes der Bibel zu legen und daß der englische Höchstkommandierende in Palästina mit wärmsten Worten an der Grundsteinlegung der ersten jüdischen Universität in Jerusalem teilnimmt? Da werden jüdische Regimenter mit eigenen Fahnen gebildet, mit Regierungsunterstützung Kommissionen zur Erforschung des Landes und zur Feststellung seiner wirtschaftlichen Möglichkeiten ausgesandt, die Einsetzung des ganzen Einflusses für die Verwirklichung alter nationaler Hoffnungen wird versprochen, kurz, mit Wort und Tat um ein Volk geworben, das durch Jahrtausende nur Kränkungen, Leiden und Verfolgungen erduldet hat. Eine umfangreiche Propaganda, der das Geld nicht mangelt, sorgt dafür, daß die Kunde von alledem in die geringste Hütte dringt. Und mit Trauer sieht dann der politisch weitsichtigere Jude, wie der Einfluß der Mittelmächte auf das Judentum immer mehr verloren geht, obwohl klar auf der Hand liegt, daß die Stellungnahme Deutschlands und Österreich-Ungarns auch für die Zukunft des Gesamt-Judentums und seine Lage im Osten Europas, wie in Vorderasien während und nach dem Kriege von größter Bedeutung sein muß, seine einseitig ententistische Orientierung also sehr bedenklich wäre. Aber gegen Stimmungen und Empfindungen der Masse ist das Ankämpfen überaus schwer, wenn das Werben auf nüchterne Vernunftsgründe beschränkt bleiben muß und unter dem Einfluß bedauerlicher Unterlassungen das gefühlsmäßige Element nicht für die Beweisführung herangezogen werden kann.

Und nicht nur das Judentum schädigt dieser Zustand, sondern auch das Deutschtum verliert im neutralen Auslande unschätzbare Positionen. *Gilt doch die Stellungnahme zur Judenfrage heute draußen geradezu als ein Gradmesser für die innere Freiheitlichkeit der kriegführenden Staaten.* Dann droht der früher für das Deutschtum eingesetzte Einfluß der Juden in der Presse, den Parlamenten, im Handel, gänzlich verloren zu gehen. Schreitet diese Entwicklung fort, so wird auch die nach dem Kriege so nötige Wiederanknüpfung von Beziehungen zum Auslande weiter erschwert. Denn die Juden Neutraliens mit ihren zahlreichen Handels- und Familienbeziehungen wären ja die natürlichen Vermittler für die Wiederaufnahme des Verkehrs unter den Völkern.

Es ist eben die alte Geschichte: die mangelnde psychologische Erkenntnis der Menschen und Verhältnisse im Zusammenhang mit dem Klassencharakter der Bureaukratie und der Exklusivität der Beamten

unseres politischen Dienstes bewirken, daß für Deutschland selbst da keine Freunde geworben werden, wo es im dringendsten eigenen Interesse liegt, und die Notwendigkeit von den leitenden Stellen erkannt wird. Hier aber gilt es einzuwirken, ehe der Prozeß endgültig bis zum Ende gediehen ist und unwiderruflich Stellungen verloren gegangen sind, deren Behauptung im Interesse des Deutschtums wie des Judentums gleich notwendig erscheint.

Es soll deshalb in einigen weiteren Briefen gezeigt werden, aus welchen inneren Gründen die deutsche Politik bezüglich des Judentums gegenüber der der Entente Schiffbruch gelitten hat und was geschehen muß, um den verlorenen Boden wiederzugewinnen.

Der Zionismus und die jüdische Mission.

Von M. Lewinski, Berlin

Durch die Fußnote der Redaktion, die zur Äußerung auf den Aufsatz von Abraham Schlesinger auffordert (siehe „Neue Jüdische Monatshefte vom 25. Juni 1918 S. 18), fühle ich mich zu folgenden Bemerkungen veranlaßt:

Der Standpunkt des Verfassers ist meines Erachtens so maßvoll und einsichtig, daß er zu einer Überbrückung der Gegenstände geeignet ist. Der Verfasser steht auf dem Standpunkt der „Kulturzionisten“. Sein Augenmerk ist daher nicht ausschließlich auf die politischen und wirtschaftlichen Nöte der Judenheit gerichtet. Vielmehr rückt auch er die geistigen und sittlichen Aufgaben in die erste Reihe. Zur Verwirklichung dieser Aufgaben hält er im Anschluß an Achad Haam eine jüdische Staatsgründung für notwendig, verkennt aber nicht, daß auch schon zur Zeit des zweiten jüdischen Staats ein guter Teil der Entwicklung des jüdischen Geistes im Exil, besonders in Alexandria, vor sich gegangen ist.

Im Anschluß an diese Betrachtungen wird in der Tat zweierlei festzustellen sein: Die geistige und sittliche Entwicklung ruht bei den Juden, ebenso wie bei allen anderen Gliedern der menschlichen Gesellschaft, auf der Grundlage der nationalen Eigenart, die sich in der staatlichen Organisation ausbildet. Ohne den Staat hätte es keine Prophetie gegeben, ohne Prophetie kein Judentum. Anderseits strebte der klassische jüdische Geist in die Weite der Welt. Die Propheten wandten sich ebensooft an die anderen Völker wie an die Juden; auch glaubten sie an die Zukunft des Judentums, obgleich sie immer mehr mit dem Untergang des Staates zu rechnen lernten. Die jüdische Mission ist kaum denkbar ohne innige Vermischung mit anderen Kulturvölkern. Der Geist der Welt läßt sich von dem Winkel eines kleinen Nationalstaates aus nicht beeinflussen. Vielmehr ist

innige Fühlungnahme mit den Kulturen der Welt erforderlich. Soweit sich deshalb über die Bedeutung, die ein so großer Umschwung, wie ihn der Zionismus erstrebt, für das Geistesleben des Judentums haben würde, im voraus urteilen läßt, kann man nur davon ausgehen, daß beide Kulturfaktoren — sowohl das staatliche Zentrum wie auch die Expansion in der Welt — nützlich und förderlich sein können, der eine, indem er den geistigen Quell sichert, der andere, indem er vor Verknöcherung und Verödung bewahrt. Der Nationalstaat kann eine geistige Gefahr sein, wenn er das Judentum auf die politischen und wirtschaftlichen Sorgen eines Winkelstaates beschränkt. Aber anderseits hat auch das Exil seine zweifellosen geistigen Gefahren. Hat doch die Niederreißung der Ghettomauern bei den Juden des westlichen Europas ein allgemeines Streben nach Auslöschen der jüdischen Bedeutsamkeit herbeigeführt, das heute noch viel erschreckender wirken würde, wenn nicht gerade der Zionismus das Selbstbewußtsein der geistig jüdisch Empfindenden unterstützen würde.

Jüdisches Staatszentrum und jüdische Expansion können sich also in geistiger Hinsicht heilsam unterstützen. Daß beide nebeneinander bestehen sollen, denkt sich auch Schlesinger im Anschluß an die Auffassung der „Kulturzionisten".

Wie hat man sich von diesem Standpunkt aus zu dem Zionismus zu verhalten? Zunächst ist die wütende Feindschaft, die ihm vielfach bei uns entgegengebracht wird, unbegründet. Wir haben wirklich mehr Anlaß, vor uns selbst Furcht zu haben als vor dem Antisemitismus. Letzterer entsteht und besteht ganz unabhängig vom Zionismus durch wirtschaftliche Gründe und ferner besonders noch durch Gründe des geschwellten Rassenhochmuts. Er würde ohne den Zionismus bestehen, wie er auch vor ihm bestanden hat. Chamberlain begründet ihn mit dem Mangel an spezifischer geistiger Leistung des Judentums, der sich wenigstens für die neuere Zeit auch wirklich mit einigem Recht behaupten läßt. Am besten bekämpfen wir den Antisemitismus mit Selbstbewußtsein und Erhöhung der von dem Judentum als solchen ausgehenden specifischen geistigen Produktion.

Wie alle Nationalitätsbestrebungen, so beruht auch die jüdische vorzugsweise und wesentlich auf wirtschaftlichen Gründen, also auf der wirtschaftlichen Not der Juden, besonders der Juden im Osten Europas. Diese Motive lassen sich nicht unterdrücken, wie ihre Wirksamkeit anderseits durch geistig-kulturelle Bestrebungen auch nicht wesentlich gefördert werden kann. Wir müssen dieses Moment realpolitisch betrachten und sind im Interesse des Bestandes der Judenheit verpflichtet, die nationalen Bestrebungen zu unterstützen, soweit es die wirtschaftliche Lage, besonders der östlichen Juden, irgend erfordert. Religiöse und geistige Bedenken brauchen uns davon nicht abzuhalten. Dazu liegt kein wirklicher Grund vor. Auch daraus ist kein Grund zur Befürchtung zu entnehmen, daß ein großer Teil der Zionisten in der Tat das religiös sittliche Moment völlig außer acht läßt und nur an das wirtschaftlich-politische denkt. Abgesehen davon, daß dieses Gebaren

der Geistesrichtung des Zeitalters entspricht, steht es im Einklang damit, daß eben eine jede nationale Bewegung überhaupt wirtschaftlichen Motiven ihr Leben verdankt.

Wem es mit der geistig-sittlichen Mission des Judentums ernst ist, der wird sich für die Erstarkung der geistigen Eigenart des Judentums einsetzen müssen und diese Arbeit nicht aufschieben dürfen, bis das Reich Davids begründet ist. Er wird aber auch nicht Beeinträchtigung dieser Arbeit dadurch fürchten, daß es gelänge, für Juden eine politische Sammel- und Zufluchtsstätte zu gründen. Schlesinger ist beizustimmen, daß der jüdische Geist nicht so sehr ein philosophisch-theoretischer ist, wie er auf die Hervorbringung und Verwirklichung einer besonderen geistig-sittlichen Lebensauffassung ausgeht. Er hat diese Sätze vielleicht nicht ohne Erinnerung an meinen ihm bekannten Aufsatz über „Gerechtigkeit und Liebe, Wesen und Mission des Judentums" (in Branns Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 60. Jahrgang) geschrieben, der den Inhalt der jüdischen Ethik im Anschluß an die praktische Eigenart des jüdischen Geistes entwickelt. Wie ich auch in jener Arbeit hervorgehoben habe, ist aber die dem Judentum angemessene praktisch-sittliche Arbeit nicht möglich, ohne daß der jüdische Geist sich über sich selbst klar wird, indem er sich im Anschluß an seine Tradition vertieft und in der Arbeit an den zahlreichen und schweren Problemen des praktischen sittlichen Lebens ausbildet. Weil er in neuerer Zeit zur Erkenntnis seiner Eigenart und zu seiner eigentümlichen Betätigung noch nicht gelangt ist, hat er jeden fühlbaren Einfluß auf das sittliche Leben verloren. Er wird in der sittlichen Zerrissenheit und Zerfahrenheit des Zeitalters mitgerissen und es ist nur gar zu klar, daß er, auch wenn es noch so sehr nottut, nicht einen Damm der Abwehr und ein Lichtsignal der Orientierung zu bilden imstande ist. Die Erstarkung der jüdischen Eigenart muß uns also auf jeden Fall erwünscht sein. Das ist unabhängig davon, ob wir Zionisten sind oder nicht. Unbedingt ist es unsere wichtigste Aufgabe, an ihr zu arbeiten und die Judenheit für diese Arbeit auf jede Art zu organisieren. Hier handelt es sich nicht nur um das dringlichste Interesse des Judentums, sondern zugleich um das sittliche Heil der Menschheit, das nach jüdischer Auffassung von der Erfüllung der Mission des Judentums gar nicht zu trennen ist. Das jüdische Interesse, das der Zionisten und der Nichtzionisten, mündet schließlich in der sittlichen Weltaufgabe des klassischen Volkes der Sittlichkeit. Hieraus ergibt sich die beruhigende Erkenntnis: Ein Gegensatz der auf Erstarkung der jüdischen Eigenart gerichteten Bestrebungen zur Sittlichkeit oder auch zu den wahren Interessen desjenigen Landes, in dessen Kultur wir aufgewachsen sind, ist absolut unmöglich.

Zur Geschichte der Wilnaer jüdischen Gemeinde

Von S. L. Zitron, Wilna*) (Schluß)

B. Unter russischer Herrschaft

Der Einmarsch der Russen in Wilna forderte gleich Judenopfer. An jenem Tage wurden im Stadtteil Zaretsche zahlreiche Juden niedergemacht, und viele erreichte das gleiche Schicksal außerhalb der Stadt. Welch frohe Hoffnungen die Juden an die neuen Herrscher knüpften, geht aus der Verordnung hervor, der zufolge der Tag des 16. Ab (30. Juli 1794) als jüdischer Feiertag proklamiert wurde, an dem die Synagogen und Lehrhäuser in festlichem Lichte erglänzen, und gewisse Psalmen und dem Tage entsprechende Dankgebete gesprochen werden sollen.

Im Januar 1795 wandten sich die Juden Wilnas an den Statthalter und Oberbefehlshaber des russischen Heeres Fürst Repnin mit Gesuchen, er möge sie von den städtischen und Bezirksgerichten und nicht von der Kompetenz des Magistrats abhängig machen; ferner baten sie um Befreiung von Gebühren für Schank- und Ladenkonzessionen. Begründet wurde das Gesuch mit der Angabe, die Juden wären in den Revolutionsjahren wirtschaftlich sehr heruntergekommen. Diesem Gesuche wurde folgender Bescheid: Die Juden bleiben im Genusse der Rechte, die sie vor dem letzten Aufstande besaßen, sind jedoch von Steuerleistungen nicht zu befreien, da dies allgemeine Bürgerpflicht wäre.

Die Sondergesetze, die die russische Regierung bezüglich der Juden im Jahre 1804 erließ, hatte auf das Leben der Wilnaer Juden geringen Einfluß. Das einzig Neue war die den Juden gewährte Erlaubnis zum Besuche der medizinischen Fakultät der Wilnaer Universität, die bis dahin den Juden gesperrrt war. Die ersten jüdischen Absolventen der medizinischen Fakultät waren Joseph Rosenson, J. Kuschelewski und Josef Seuberling. Die freundliche Haltung der russischen Regierung den Juden gegenüber kam auch im folgenden Umstand zum Ausdruck: Im Jahre 1796 richteten die Gabaim des Wilnaer „Bekur-Cholim" an die Regierung ein Gesuch um Befreiung der beiden vom Verein zum Behufe der Errichtung eines Krankenhauses erworbenen Häuser von Immobiliensteuer. Dem Gesuch wurde umgehend stattgegeben. Als man im Jahre 1805 mit dem Bau des neuen (noch gegenwärtig bestehenden) jüdischen Krankenhauses begann, spendete Kaiser Alexander I. als erster zu den Baukosten 3000 Rubel; im darauffolgenden Jahre wurde von der Regierung verordnet, für die laufenden Ausgaben des Krankenhauses aus fiskalischen Mitteln einen jährlichen Beitrag von 2500 Rubeln zu gewähren.

Viel hatte die jüdische Bevölkerung Wilnas im Jahre 1812 von den Franzosen gelitten. Abgesehen von der Niederreißung zahlreicher jüdischer Häuser durch das französische Heer, fiel auch der alte Friedhof, der den Viehherden der großen Armee als Weideplatz diente, der

---

*) Siehe „Neue Jüdische Monatshefte" vom 10. September 1918 Nr. 23

Zerstörung anheim; Tausende von Gräbern und Grabmälern wurden dem Boden gleichgemacht.

Zwei Rechtsbeschränkungen der jüdischen Bevölkerung hatten die Russen von den Polen übernommen: eine bezüglich des Wohnrechts und die andere hinsichtlich des Anteils der Juden an der Stadtverwaltung. Den Juden war das Wohnen in den folgenden zwei Straßen untersagt: in der von der „Ostra-Brama" zur Kathedrale führenden Straße, und in der Gasse zwischen den „Troitzki Bram" und dem Kloster des hl. Johannes. Am 8. Mai 1811 wurde dieses Verbot durch den Senat von neuem bestätigt. Juden, die von früher her Häuser in diesen Straßen besaßen, mußten diese veräußern. Seitens der Juden und auch hochstehender Militär- und Zivilbeamten gab man sich alle erdenkliche Mühe, um die Regierung zur Aufhebung dieses Verbots zu bewegen. Allein es half nichts. Erst im Beginn der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts überreichten mehrere angesehene Wilnaer Handelsleute dem damaligen russischen Generalgouverneur Nasimow eine Deklaration, in der in wirksamer Weise die Notwendigkeit der Aufhebung der bezüglichen Beschränkungen dargetan wurde. Die Deklaration verfehlte ihre Wirkung nicht. Nasimow selbst hatte die Bittschrift mit einer warmen Befürwortung dem Minister des Innern übergeben; er wies darauf hin, daß „die Wilnaer Juden der Regierung treu wären und an den hier stattgehabten Unruhen keinen Anteil nahmen". Am 27. Oktober 1861 wurde den Juden allerhöchst gestattet, in sämtlichen Wilnaer Straßen zu wohnen.

Bei der 1795 erfolgten Vereinigung des litauischen Gouvernements mit Rußland wurde bezüglich der Zulassung der Juden zur städtischen Selbstverwaltung keine Verordnung getroffen, während ihnen dieses Recht in den anderen Gouvernements zustand. Erst 1802 traf in Wilna ein Erlaß des Senats bezüglich der Bestimmung von Juden zu städtischen Ämtern innerhalb des Ansiedlungsrajons ein. Gemäß diesem Senatserlaß verordnete der Militärgouverneur Bennigsen mit Zustimmung des Innern-Ministers Neuwahlen. Diese Verordnung rief unter der christlichen Bevölkerung lebhafte Erregung hervor. Mit dem Stadtoberhaupt an der Spitze wandte sich die christliche Bürgerschaft am 1. Februar 1803 an den Kaiser mit dem Gesuch, die verordneten Wahlen rückgängig zu machen. Dem Gesuche wurde stattgegeben; den litauischen Juden wurde das Wahlrecht entzogen. Im Jahre 1816 erließ der Wilnaer Gouverneur Rimski-Korsakow an die Gouvernementsverwaltung eine Verordnung, der zufolge die Juden zur Wilnaer Stadtduma zugelassen werden sollen, 1817 wurden auch 2 jüdische Stadtverordnete („Glasni") gewählt. Die 7 nichtjüdischen Stadtverordneten weigerten sich darauf, mit den Juden zusammenzuarbeiten, worauf sie der Gouverneur vor ein Kriminalgericht stellte. Die Juden verblieben in der Wilnaer Duma bis 1820. Auf die fortgesetzten Klagen von nichtjüdischer Seite beschloß endlich der Senat, die Judenwahlen zu annullieren, und zwar mit der Begründung, daß „ihre Anwesenheit in der Wilnaer Duma unziemlich wäre, da sich auf dem Tische das Bild des gekreuzigten Christus befinde, dem die Juden keine Achtung entgegenbringen". Am 1. April

1821 erklärte sich der Ministerrat mit dem Senatsentscheid einverstanden. Rimski-Korsakow selbst trat bei diesem Anlaß für die jüdischen Interessen ein, indem er darauf hinwies, daß der Stadtduma die Verwaltung der städtischen Wirtschaft obliege und daß der Steueranteil der Juden den der Christen übersteige. Der Ministerrat blieb jedoch bei seiner vorgefaßten Ansicht. Darauf wurde Zar Alexander I. selbst auf die Streitfrage aufmerksam, der den Thronfolger um seine Meinung befragte. Der Thronfolger Konstantin Pawlowitsch ging darauf der Sache auf den Grund und schloß sich der Ansicht Rimski-Korsakow an: Allein damit war die Frage noch nicht erledigt. Erst am 27. Mai 1836 wurde ein Gesetz erlassen, demzufolge in Wilna ausnahmsweise Juden zu städtischen Ämtern — unter keinen Umständen zugelassen werden dürfen.

C. Der Kahal

Gemäß den polnischen Gesetzen galten die Juden als eine inmitten der einheimischen Bevölkerung lebende besondere Volksgruppe. In Polen genossen die Juden autonome Rechte in bezug auf die Gestaltung ihres inneren Lebens. Die Verwaltung der religiösen Angelegenheiten. des Wohlfahrtswesens, die Umlage und Einziehung lokaler Steuern und Gebühren mannigfacher Art — dies alles lag in den Händen des Ortsrabbiners samt den Gabain des Kahals. Sie entschieden auch in Vermögensstreitigkeiten und regelten eigenmächtig das gesamte Wirtschafts- und Berufsleben. Rabbiner und Bet-Din übten im Namen der Thora die Herrschaft über die Gemeinden aus, während den Rosche-ha-Kahal, den Gemeindehäuptern, die Verwaltung und Ordnung sämtlicher Gemeindeangelegenheiten anvertraut wurde. Sie waren mit großer Machtvollkommenheit ausgestattet. Rabbiner und Gabaim hielten fest zueinander und stützten sich gegenseitig. Der Raw verlieh mit seiner „Haskama" (Autorisation) den Verordnungen der Gabaim religiöse Weihe, während die Gabaim ihrerseits die Bestimmungen des Rabbiners bekräftigten. Gegen Widerspenstige, die den vom Raw oder dem Gabaim erlassenen Bestimmungen zuwiderhandelten, wurden folgende Maßnahmen ergriffen: Es wurde ihnen jede Ehrenbezeugung versagt, man tat ihnen insgeheim jeglichen geschäftlichen Abbruch, und häufig wurde der „Cherem" über sie verhängt. Gar oft geschah es, daß die Gabaim jede Rechtlichkeit vermissen ließen, namentlich bei Steuerumlagen, und das Volk hart bedrückten. Obgleich nun die Rabbiner in den meisten Fällen ihre Zustimmung zu den vom Kahal verübten Gewalttätigkeiten wohl oder übel hergeben mußten, so kamen doch auch Ausnahmefälle vor, indem der Raw den Ungerechtigkeiten des Kahals mit aller Entschiedenheit entgegentrat und dabei seine religiöse Autorität rückhaltlos in die Wagschale warf.

Im Jahre 1778 brach in Wilna ein Streit zwischen den Kahals-Gabaim und dem Rabbiner aus, der unter dem Namen „Des Raws Krieg" im Volke bekannt geworden ist.

Rabbiner in Wilna war zu jener Zeit Rabbi Schmuel, Sohn des Rabbiners von Wolkowisk, R. Aoigdor, und Schwiegersohn des oben-

erwähnten R. Jehuda, gen. Jessod. Rabbi Schmuel konnte dem durch den Kahal, namentlich bei der Steuerumlage, fortwährend begangenen Unrecht nicht mehr untätig zusehen und entschloß sich, Maßnahmen gegen den eigenmächtigen Gabaim zu ergreifen. Es entfesselte sich ein regelrechter „Krieg“ zwischen Rabbiner und Gabaim, aus welchem Anlaß sich in der Stadt zwei feindliche Parteien bildeten: eine Rabbiner- und eine Kahalspartei. Auf beiden Seiten wurde erbittert gekämpft; man stellte sich in den „Klausen“, in Lehrhäusern und auch auf offener Straße, man zankte und verprügelte sich gegenseitig. Die städtischen Rädelsführer, die den Kern des Streits verschleiern wollten, erhoben gegen den Rabbiner die unbegründete Klage, er vernachlässige das Thorastudium gar sehr; er wäre eben kein „Matmid“! Als Beweis wurde angeführt, daß man nach der Mitternachtsstunde kein Licht mehr in seinem Hause sehe. Der „Rebbezin“ (Rabbinerfrau) machte man wiederum den Vorwurf, sie bringe den „Gabbetes“ (Frauen der Gabaim) nicht die gebührende Achtung entgegen. Es kam so weit, daß man zu Denunziationen griff. Schließlich kam es zu einer Intervention des Wilnaer Bischofs Massalski und des „Wojewoden“ Fürst Radziwill. Der erste ergriff die Partei des Rabbiners, während letzterer für den Kahal eintrat. Ein gelehrter Anhänger des Rabbiners, Rabbi Schimon b. R. Wolf, der auf falsche Beschuldigung hin auf Befehl des Fürsten Radziwill gefesselt in die Festung Nieswies eingeliefert wurde, verfaßte in seiner Gefangenschaft in polnischer Sprache eine Schrift, in der er die Schattenseiten der Kahalswirtschaft und das verderbliche Wirken der Gabaim schilderte. Auf diese Schrift wurde die Aufmerksamkeit des Königs Stanislaus August gelenkt, der, nach eingehenden Ermittlungen über das Verhalten des Kahals gegenüber der jüdischen Bevölkerung, am 30. Juli 1785 einen Befehl erließ, demzufolge „die Gabaim des Wilnaer Kahals weder selbst, noch vermittels anderer Personen sich erkühnen sollten, Ungerechtigkeiten und Gewalttaten gegen die Bevölkerung zu verüben, unter irgendwelchen Vorwänden mannigfache Gebühren einzuziehen, Leute zu verfolgen, zu verhaften, zu schlagen und einzusperren; jede Zuwiderhandlung seitens der Kahalsleute solle gemäß der Reichsgesetze eine strenge Bestrafung nach sich ziehen“. Von da ab hörte die Existenz der autonomen Kahals in Wilna und im gesamten Litauen auf. Gleichzeitig wurde in Wilna der Posten eines Rabbiners aufgehoben.

30 Jahre später, als Litauen bereits unter russischer Herrschaft stand, schien es, als sollte der alte Kahal in neuer Form wiedererstehen. Gemäß dem Erlaß des Zaren Alexander I. bildete sich in Wilna eine aus Vertretern aus dem gesamten jüdischen Siedlungsgebiet bestehende Kommission, die mit der Behandlung der wichtigsten materiellen und geistigen Fragen des innerjüdischen Lebens betraut wurde. Dieser Kommission lag auch die Wahl einer dreigliedrigen Abordnung ob, die als legitime Repräsentanz der jüdischen Bevölkerung ständigen Wohnsitz in Petersburg nehmen sollte. Die erste Konferenz der jüdischen Repräsentanten fand im Jahre 1818 (am Montag erew roschchodesch Elul 5578) in Wilna statt. Auf dieser Konferenz wurde der jähr-

liche Etat für den standesgemäßen Unterhalt des in Petersburg sich niederzulassenden dreigliedrigen Ausschusses aufgestellt; es wurde beschlossen, diesen Betrag, der auf 3660 Golddukaten jährlich festgesetzt wurde, durch die Veräußerung der silbernen „Atarot", der wohlhabenden Gemeindebürgern gehörende „Tallessim" und „Kitteln", gedeckt werden sollte. Dieser Petersburger Ausschuss wurde im Laufe der Zeit in eine „Rabbiner-Kommission" umgewandelt, die noch bis in die letzte Zeit in Rußland bestand.

D. Thora und Weltbildung

Über Deutschland und Polen verbreitete sich das Thorastudium in Litauen, wo Wilna zu ihrem hervorragendsten und bedeutendsten Mittelpunkt wurde. Auf ihrer Wanderung trafen berühmte Talmudgelehrte in Litauens Metropole ein, wo sie sich niederließen und mit der Unterstützung des Kahals Jeschiwoth gründeten. In allen Ländern erstrahlte der Ruhm dieser Wilnaer Jeschiwoth, aus denen die bedeutendsten Rabbiner hervorgingen, und aus den fernsten Gebieten strömten diesen thorabeflissene Jünger zu. Bereits im 14. Jahrhundert bestand in Wilna eine große Jeschiwa und seit jener Zeit erfuhr die Thorablüte in dieser Stadt keine Unterbrechung. Je schwerer und drückender die äußeren Lebensverhältnisse der Juden Wilnas sich gestalteten, um so eifriger war man um die Verbreitung des Thorastudiums bestrebt, jenes Studiums, in dem man in den schwersten Momenten Tröstung suchte und fand. Die „Thoraliebe" erfuhr in Wilna ihr höchste Steigerung. Keinen anderen Ehrgeiz kannte der Wilnaer Jude als den, seine Söhne zu „Lomdim" heranzubilden und seine Töchter „Talmide-Chachamim" zu Frauen zu geben. In der noch jungen Wilnaer Kehilla trat zu gleicher Zeit eine stattliche Reihe berühmter Talmudgelehrten hervor, deren Namen in der Geschichte fortleben. Als sie darauf das Galut-Schicksal zum Wanderstab greifen ließ, wurden die aus Wilna ausgewanderten Gelehrten zu den Lehrern des gesamten Diashorajudentums.

Wir werden uns hier nicht bei einzelnen Namen aufhalten. Es genügt der Hinweis, daß Wilna in der kurzen Periode zwischen 1620 bis 1648 über 40 berühmte Namen und mehr als 30 in ihren Mauern entstandene Werke aufweist, die von grundlegender Bedeutung geworden sind. Der erste uns aus Wilna bekannt gewordene Rabbiner ist R. Monusch (Manus) Chajes (gest. 1636). Auf ihn folgen Rabbi Mosche Lima (Verfasser des „Chelkat-Mechokek" benannten Kommentars zum Ibn-Esra) R. Efraim Cohen (Verfasser von „Schaar Efraim"), R. Aron Schemuel Kaidanower (Verfasser von „Birchat-ha-Zewach"), R. Hilel („Bet-Hilel" zum Iorê-Dea), R. Mosche Riwkes („Beêr-Hagola") und R. Schabeti Cohen, berühmt unter dem Namen „Schach" (nach den Anfangsbuchstaben seines Werkes „Siftê-Cohen"). Dieser R. Schabeti Cohen war der Verfasser noch vieler anderer zu großer Berühmtheit gelangter Werke. Er war ein Meister der hebräischen Diktion und schrieb auch Gedichte in dieser Sprache. Längere Zeit hindurch pflog er auf Hebräisch eine Korrespon-

denz mit dem zeitgenössischen namhaften polnischen Theologen Walentin Widrich. Er verfaßte auch „Selichot" für die Opfer der Schreckensjahre 1648—1655, und seinem Werke „Megilat-Sefer", in dem er eine Beschreibung der Ereignisse des Kosakenaufstandes („Geserat Tach") lieferte, kommt die Bedeutung eines historischen Quellenwerks zu.

Es war das Schicksal fast sämtlicher Rabbiner und Gelehrten der ersten Periode des Wilnaer Gemeindelebens, in den Wirren der Kriegsjahre in die Fremde abzuwandern. Sie gingen nach Deutschland, Österreich, Holland und auch nach der Türkei; überall wurden sie von der jüdischen Gemeinde unter großen Ehrenbezeugungen aufgenommen und zu den wichtigsten Stellen berufen. Mehr als alle anderen Gemeinden war Wilna dazu ausersehen, Rabbiner für die jüdischen Gemeinden Westeuropas zu liefern. Die Wilnaer Rabbiner gaben dem Judentum Westeuropas eine neue Richtung und neuen Inhalt.

Im Jahrzehnt 1760—1770 weist die Wilnaer Gemeinde einen außerordentlichen Reichtum an großen Rabbinern und Gelehrten auf. Neue Strömungen traten unter diesen innerhalb der Wilnaer Gelehrtenkreise zutage. Vom dürren talmudischen „Pilpul" ging man zur Beschäftigung mit der hebräischen Grammatik und auch zu einer kritischen Behandlung der Gebettexte und der Bibel über. Manche der Gelehrten wandten sich der Mystik und Kabbala zu. Einer der namhaften Wilnaer Gelehrten jener Zeit, R. Jekuthiel b. R. Löb Gordon, ging aus freiem Entschluß nach Padua in Italien, wo es die einzige Universität in Europa gab, die den Juden ihre Pforten öffnete, und bezog die dortige medizinische Fakultät. In Padua wurde er mit dem hebräischen Dichter und Mystiker Rabbi Mosche-Chajim Luzatto bekannt, der auf ihn großen Einfluß übte. Nach Wilna als Doktor der Medizin zurückgekehrt, trug er viel zur Verbreitung des Kabbalastudiums bei, was letzten Endes zum Aufkommen der bis dahin in Wilna unbekannten Chassidim-Sekte führte. Bald wurden in Wilna besondere chassidische Bethäuser („Stübl") errichtet, in denen nach dem Ritus des Ari R. Izchak Luriat gebetet wurde. Es schien, als hätte der Chassidismus in der litauischen Metropole einen fruchtbaren Boden gefunden. Dieser Zustand dauerte bis zum Auftreten des „Wilnaer Gaon" R. Elijahu (geb. 1720, gest. 1797), der den Chassidismus und die Chassidim rücksichtslos bekämpfte.

In der Persönlichkeit der Wilnaer Gaon, vor dem alle anderen Talmudgrößen zurücktraten und dem der Titel einer großen Leuchte („Hamaor hagadol") zuerkannt wurde, fand das talmudische Judentum seinen höchsten und erhabensten Niederschlag. In ihm spiegelten sich sämtliche Strahlen der litauischen Lehrweise. Der Gaon wurde der Begründer der kritischen Methode im Talmudstudium, die große Wirkung auf die folgende Lomdim-Generation übte. Seit jener Zeit griff eine systematische Talmudforschung Platz; die Scheidemauer zwischen Thorastudium und allgemeinem Weltwissen fiel. Sämtliche gelehrte Talmudisten der Folgezeit durften im Gaon ihren geistigen

Ahnherrn verehren. Bewußt und unbewußt haben diese dem neuen Zeitalter vorgearbeitet, in dessen Schoße die Haskala-(Aufklärungs-) Epoche geboren wurde.

Zu den bedeutendsten Wilnaer Gelehrten der Folgezeit zählten R. Abele Poslawer, R. Abraham Danzig (Verfasser des populären „Chaje Adam") R. Juda Zaretscher, der auch in Deutschland wohlbekannte Rabbi Israel Salenter und R. Bezalel Cohen Von den Wilnaer „Magidim" (Volksprediger) gelangte zu hohem Ruhm R. Mosche Darschaa, R. Jecheskel Feiwel, R. Izchak Elijahu Laudau und R. Jakob Joseph.

Die 1827 erlassene kaiserliche Verordnung, derzufolge die Juden Rekruten stellen mußten, führte unmittelbar zur Gründung zahlreicher „Jeschiwoth" in Wilna; zahlreiche junge Männer widmeten sich dem Talmudstudium, in der Hoffnung, daß der Kahal, dem das Rekrutierungswerk übertragen werde, thorabeflissene Jünger verschonen würde. Zu jener Zeit wurde die bekannte „Rameiles-Jeschiwa" zu Wilna eröffnet, die noch heute besteht. Einem zeitgenössischen talmudischen Kreise entstammten u. a. auch der erste modern-hebräische Dichter Abraham Ber Lebenson („Adam Hakohen") und andere Vorkämpfer des modernen Gedankens im russischen, vornehmlich litauischen Judentum.

* * *

Von Westeuropa, vornehmlich von Deutschland aus drang um die Wende des 18. Jahrhunderts der moderne Kulturgeist in Litauen ein. Mendelssohn und seine hebräischen Sammelwerke („Measstim") gaben den ersten Anstoß. Wilna wurde zum erklärten Mittelpunkt der Aufklärung, der „Haskala". Eine stattliche Reihe hebräischer Schriftsteller, Dichter und Gelehrten verliehen dieser Stadt das Gepräge eines Brennpunkts der neuen Richtung, die sich von hier aus über das gesamte nordwestliche Gebiet ausbreitete. Die Bezeichnung „Wilnaer" wurde im Volke gleichbedeutend mit „Maskil", Aufgeklärter. Das 1847 in Wilna ins Leben gerufene Rabbinerseminar („Rabbiner-Schul") trug seinerseits sehr viel zur Aufklärungarbeit unter den jüdischen Massen bei. Im Jahre 1873 wurde auf allerhöchsten Befehl das Rabbinerseminar in ein „Lehrerinstitut" umgewandelt.

Zum Behufe ihrer „Aufklärungs"-Arbeit bedienten sich die ersten Wilnaer „Maskilim" des Mittels der hebräischen Sprache. Bereits im Wilnaer „Marhilim" des Mittels der hebräischen Sprache. Noch im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts wies Wilna eine Reihe berühmtgewordener hebräischer Schriftsteller und Geschichtsschreiber wie Mordechai Aron Ginsburg, Schemuel Jesef Finn, Kalman Schulmann u. a. auf; ferner bedeutende Dichterpersönlichkeiten, wie Adam Hakohen und dessen frühverstorbener hochbegabter Sohn Micha Josef, die sich einer großen Beliebtheit und Verehrung in den weitesten Kreisen des litauischen Judentums erfreuten. Wilnaer waren auch die berühmten hebräischen Dichter Jehuda Löb Gordon und

Dr. Salomo Mandelkern, beide Adepten der Lebensons. Aus Wilna gingen auch hervorragende Grammatiker und Lexikographen wie Josua Steinberg u. a. hervor. Auch die jiddische Literatur verdankt ihre ersten Pioniere Wilna: Eisik Meir Dick, Michael Gordon und Eljakum Zunser.

Unter der Leitung des bekannten Pioniers jüdischer Bildungsarbeit, Nissan Rosenthal, ging 1841 eine Gruppe von jüdischen Intelligenten daran, die ersten beiden modern-jüdischen Schulen ins Leben zu rufen. In diesen Schulen wurden jüdische und allgemeine Gegenstände unterrichtet. Dieselbe Gruppe nahm auch tätigen Anteil an den Bemühungen eines Komitees, das 1840 beim Wilnaer Generalgouverneur zum Behufe der Ausarbeitung eines Planes zur Gründung einer Rabbiner-Vorbereiungsanstalt eingesetzt wurde. Die erwähnte Gruppe stand auch in schriftlicher Verbindung mit dem bekannten Dr. Lilienthal, der in den 40er Jahren des vorigen Jahrhunderts im Auftrage der russischen Regierung das Land bereiste, um die Juden für moderne Bildung zu gewinnen.

Eine hochbedeutsame Rolle in der Geschichte des jüdischen literarischen Schaffens in Rußland spielten die ersten beiden jüdischen Druckereien, die 1799 in Wilna eröffnet wurden. Von diesen gehörte eine den Brüdern Löb und Gerson Lurie; die Firma lautete auf den Namen des polnischen Geistlichen Josef Mirski. Die zweite Druckerei wurde gegründet durch Tobia Teines und Sohn. 1835 gesellte sich diesen ersten Druckereien die neue Gründung der Gebrüder Romm, die von Grodno nach Wilna übersiedelte. 1862 wurde eine neue Druckerei in Wilna eröffnet, auf die mehrere andere folgten. Dank diesen Druckereien wurde bald Wilna zum Mittelpunkt der literarischen Arbeit im ganzen nordwestlichen Gebiet.

Von jeher war Wilna an Gesellschaften und Institutionen jeglicher Art reich, sowohl an solchen religiöser, belehrender und erzieherischer, wie auch karitativen und professionellen Charakters. Fast jede Institution der letztgenannten Art verfügte über ihre eigene Synagoge.

Diese ist in kurzen Umrissen die ältere Geschichte der jüdischen Gemeinde zu Wilna, der im Volksmunde der Ruhmestitel eines „litauischen Jerusalems“ zuerkannt wird.

* * *

In der neueren Geschichte nimmt Wilna eine bedeutende Stellung als Mittelpunkt der modernen Bewegungen im jüdischen gesellschaftlichen Leben ein. Wilna ist die Wiege der jüdischen Arbeiterbewegung. Bereits zu Beginn der 70. Jahre bildete sich in Wilna ein Kreis junger jüdischer Intelligenten, der unter dem Einfluß gleichgearteter Bestrebungen in russischen Volkskreisen sich die Aufgabe stellte, den politischen Sinn der jüdischen Arbeiter zu wecken und namentlich die sozialistische Idee unter die jüdischen Massen zu propagieren. Die erwähnten „Intelligenten“ gründeten Gruppen für Fortbildung und wissenschaftliche

Belehrung, aus denen in der Folgezeit die ersten sozialistischen Agitatoren und Politiker in der jüdischen Gasse hervorgingen. Es seien hier die Namen der sozialistischen Apostel Aron Liebermann und Sundelewitsch genannt. Ersterer gab in der Mitte der 70er Jahre die erste hebräische sozialistische Zeitschrift „Haêmet" („Die Wahrheit") in Wien heraus. Die Wilnaer jüdisch-sozialistische Schule übte zu ihrer Zeit großen und nachhaltigen Einfluß auf sämtliche großen jüdischen Zentren Litauens, wie Minsk, Mohilew u. a. aus.

Die Chibat-Zion-Bewegung, später auch der Zionismus, verdankte ebenfalls Wilna ihre ersten bewußten und tatkräftigen Propagatoren und Anhänger. In Wilna befand sich im Laufe vieler Jahre das Zionistische Zentralkomitee für Rußland. Stark vertreten waren in Wilna die besonderen zionistischen Gruppen sozialistischer Schattierung, wie die S. S. (Zionisten-Sozialisten), Poale-Zion u.a. Hier erschien auch das Organ der jüdischen Autonomisten („Seimowzi").

Eine bedeutende Rolle spielte auch Wilna in der Geschichte des „Bundes". Hier wirkte auch der Zentralausschuß dieser jüdischen Sozialistenpartei. In Wilna entstanden die Anfänge der jüdisch-bundistischen illegalen Presse und Literatur, hier erschienen vorübergehend auch die legalen „Bund"-Organe. In Wilna fanden auch mehrere Parteitage des „Bundes" statt.

Einen überaus stürmischen Charakter nahm die Entwicklung des jüdischen politischen und gesellschaftlichen Lebens Wilnas im Revolutionsjahre 1905 an. In den sogenannten „freien Tagen" marschierte Wilna an der Spitze aller jüdischen Gemeinden Rußlands, namentlich Litauens.

In Wilna fand auch zu jener Zeit die Tagung der namhaftesten jüdischen Politiker statt, auf der die Gründung des Verbandes der sogenannten „Erlangenden" erfolgte, die während einiger Zeit die gesamte jüdische politische Arbeit in Rußland leitete und einen großen Einfluß namentlich auf den Wahlkampf zur ersten russischen Reichsduma übte.

* * *

Eine erschöpfende Geschichte der vielhundertjährigen jüdischen Gemeinde ist noch nicht geschrieben. Wilna wartet auf ihren Geschichtsschreiber.

Madonna und Schechina

Von Dr. Raphael Seligmann, Berlin.

Wenn man einen Gott zum Sturze bringt, so beeilt man sich aus ihm einen Götzen zu machen, und wenn man eine göttliche Eigenschaft aus diesem oder jenem Grunde von sich weisen zu müssen glaubt, so versäumt man es nicht, sie zu verleumden und in den Staub zu ziehen. So wurde die Wollust, der Lebensnerv der

Liebe, die in den sogenannten heidnischen Kulten der grauen Vorzeit eines der wichtigsten religiösen Elemente bildete, mit dem Sturze der alten Götter zu einer sittlich verwerflichen Leidenschaft gestempelt und zu einer unwürdigen Rolle degradiert. Was in den alten tief natürlichen und zugleich tief mystischen Kulten als religiöse Extase geheiligt und gefeiert war, wurde zu einer sündhaften und schwächlichen Begierde, zur Perversität gebrandmarkt, und die ehemals göttlichen Tugenden wurden als teuflische Laster verschrien. Der gestürzte und verbannte Eros fristet seitdem ein lichtscheues und elendes Dasein im Exil; seine ehemals stolzen und schönen Züge sind zu einer widerlichen Grimasse verzerrt, sein würdevolles und feierliches Gebaren ist in ein schleichendes und leisetreterisches Wesen ausgeartet, und seine beglückende und erhebende Freigiebigkeit zu einer schnöden und beschämenden Gabe geworden. Mit der Demütigung des Eros und der Verunglimpfung seiner Attribute verfiel auch der irdische Herd des göttlichen Feuers, der menschliche Leib, der Verleumdung und Ächtung. Und aus einer unglücklichen Verbindung der Verachtung zum Leibe mit einem gedemütigten und an sich irre gewordenen Instinkt ist eine unflätige Mißgeburt — der Zynismus, diese Fratze der Erotik, entstanden.

Die Zeugnisse der Kulturgeschichte geben uns nur allzu spärlichen Aufschluß über die ersten Anfänge dieser seltsamen Aberration des menschlichen Geistes, die in einem an sich urkräftigen und beseligenden Instinkte mit einem Male eine Quelle des Übels und der Sünde zu sehen begann; sie berichten nur allzumangel- und lückenhaft über die Ursprünge all jener ebenso widersinnigen wie frevelhaften Vorurteile und Aberglauben, die zu dieser unheilvollen Wertumwertung führten, einer Wertumwertung, die, unseres Ermessens, zum eigentlichen Born aller Verkehrtheiten im privaten wie gesellschaftlichen Leben geworden ist. Aber ganz gewiß war es das Christentum, das zuerst mit resolutem Griff die Axt an den Ast des Lebens legte, und man muß es mit Entschiedenheit betonen, daß ihm in diesem Beginnen das offizielle Judentum mächtig vorgearbeitet hat. Das Christentum hat die Liebe von ihrer physischen Wurzel in naturwidriger Weise gewaltsam getrennt und zu einem schatten- und schemenhaften Dasein verdammt — zu einer vollständig ausgehöhlten, in sich zusammenfallenden Vorstellung, die nicht die geringste Kraft aufzutreiben vermag, irgendwelche Saite im menschlichen Gemüt erzittern zu machen. Mit der Liebe zum menschlichen Leibe mußte auch sofort die zum menschlichen Geiste verschwinden, der — soweit unser Wissen reicht — noch nie ohne irgendwelche körperliche Manifestation in die Erscheinung trat. Auch darin trägt das offizielle Judentum einen großen Teil einer welthistorischen Schuld an sich. Aber genug davon. Etwas anderes haben wir bei dieser kurzen Betrachtung im Auge, und das Thema Judentum-Christentum ist eine zu verwickelte Angelegenheit, als daß es hier seine Erledigung fände.

* *
*

In diesem Zusammenhange möchte ich nur von einer einzigen Vorstellung sprechen, die auf jedes innerlich zerrissene, ruhe- und

friedloses Gemüt ihre versöhnende und erhebende Wirkung nicht verfehlen kann. In den widerwärtigen Nöten eines verblichenen und entblätterten Daseins, inmitten einer von Verlogenheiten aller Art zerfressenen Welt, ist es eine von allem Zauber und aller Wärme der Kindheit umwobene Vision, die dem gemarterten Geiste winkt — die Vision jener göttlichen Mutter, die in uralten Kulten der grauesten Vorzeit eine zentrale Stellung einnahm und von dorther unter vielen anderen in den Gedankenschatz des Christentums hinübergewandert ist. Ich bin vollständiger Laie in der bildenden Kunst, kenne mich herzlich wenig in Farbe und Perspektiven aus, aber ich habe natürlich meine unmaßgebenden Eindrücke, an denen ich mich immerhin auslebe. Und nach einem bildlichen Ausdrucke dieser Vision, nach einem Ausdrucke, der zugleich bleibender Eindruck wäre, suchte ich lange vergebens. Ich suchte vergebens — denn die vielen Madonnabilder aus den Pinseln der berühmtesten christlichen Maler vermochten es nicht, mein Gemüt in Bewegung zu setzen und mußten mich kalt lassen, nicht weil die betreffenden Maler es nicht verstanden, den Grundgedanken der christliche Gottesmutter richtig wiederzugeben, sondern im Gegenteil, weil sie es meines Erachtens nur allzuviel verstanden haben, diesen Grundgedanken zu verkörpern und ihm bleibenden Ausdruck zu verleihen. Aus den Zügen dieses Bildnisses blickte mir immer eine seichte, wurzel- und kernlose Milde entgegen, die, möchte ich sagen, etwas Ironisches und schon ganz gewiß etwas Indifferentes an sich hatte — oder richtiger gesagt Ironisches, weil tief Indifferentes. Ich vermißte hier jene Wärme des Gefühls, die eine wurzelhafte, in der Wollust verankerte Liebe ausstrahlt, jenes wahrhafte, urwüchsige Mitleid, das nach einer tiefempfundenen hebräischen Benennung im Mutterschoß seinen Ursprung hat. Ich weiß nicht, wie jene syrische Göttin, die Magna Mater, die von den Syrern sogenannte Kybelle, in den Abbildungen ausgesehen haben mochte, aber ich kann es mir gut denken, welch pulsierendes Leben von ihnen ausging und wie bezaubernd sie auf das Gemüt wirken mußten. Nein, die christlichen Maler haben es wirklich gut verstanden, den Gedanken der abstrakten, an völlige Indifferenz gegenüber dem Einzelschicksal grenzende Liebe, die im Grunde keine ist, in charakteristischen Zügen in alle Ewigkeit zu fixieren. Und daher auch dieser Eindruck des Ironischen, der Eindruck eines gewissen, sozusagen sublimierten je m'en fichisme, dem ich mich bei der Betrachtung dieser Abbildungen unmöglich entziehen konnte: ich liebe dich und verzeihe dir, aber ich liebe auch deine Bedrücker und verzeihe ihnen, denn ihr seid alle insgesamt in meinen Augen nur erbärmliche Schlucker und nichts weiter. Und hier wurde es mir zum ersten Male offenbar, wie nahe die christliche Mutter Gottes der sogenannten Mutter Natur zu stehen kommt, dieser geistlosen Natur, die ebenfalls alles mit gleicher Liebe umfaßt und keinen Unterschied zwischen Gut und Böse kennen will, und wie enge sich mithin die Konzeption des Christentums mit der eines seelenlosen Naturalismus und Materialismus berührt.

* * *

Das offizielle Judentum trägt ganz gewiß einen großen Teil der Verantwortung für jene sinnesfeindlichen und daher auch gemütstötenden Tendenzen, die im Christentum ihren Triumph feierten. Tiefes Dunkel lagert noch über den Wegen der jüdischen Geschichte, die uns so wenig davon zu sagen weiß, wie es gekommen ist, daß der heißblütige Nomade des vordern Asiens, der nichts weniger als asketisch und sinnesfeindlich veranlagt war und ist, sich uns fast unversehens in einen tiftelnden Gesetzesdeuter verwandelte. Aber es ist nun einmal so gekommen. Die tiefe Durchgeistigung des Lebens, die in den Erzählungen der ersten Bücher der Bibel unser Gemüt gefangen nimmt, schlägt in der Folge in eine unerquickliche Vergeistigung um, die, sage was man will, der Seele doch sehr wenig Erfreuliches zu bieten vermag. Vergeistigung auf der einen — Vermaterialisierung auf der anderen Seite. Je geistiger man im Bereiche des Gedankens wurde, desto materialistischer wurde man in dem des täglichen Lebens, und es hat schon etwas für sich, wenn man von dem tiefen Materialismus des Juden redet. Aber neben dem offiziellen Judentum gab und gibt es ein inoffizielles, sozusagen unterirdisches Judentum, das mit dem ersteren bald in offener, bald in versteckter Fehde lag und liegt. Es war und ist dies der Kampf der Durchgeistigung mit der Vergeistigung. Und dieses unterirdische Judentum hat aus den Tiefen seines Gemüts heraus das Bild — nein, nicht das Bild, sondern vorderhand nur den Schattenriß einer göttlichen Mutter entworfen, die noch den belebenden Geist der alten Kulte atmet, ohne von deren schlimmen Auswüchsen beladen zu sein, die Silhouette der Schechina, die ihr Antlitz in Trauer hüllt und über das Schicksal des Volkes wie des einzelnen weint. Leider gab es und gibt es keinen einzigen jüdischen Maler, der es je versucht hätte, die Vorstellung von der Schechina in einem Bilde lebendig zu machen. Die jüdischen Maler — aber haben wir denn solche, haben wir denn bildende Künstler, die nicht nur ihrer Abstammung und ihrem Namen, sondern auch ihrem Denken und Wesen nach als wirklich jüdisch bezeichnet werden könnten? Und auch dies muß dem offiziellen Judentum zur Last gelegt werden, jenem Judentum, das uns jede bildliche Darstellung verpönte.

Eine Kindheitserinnerung

Von Maxim Gorkij.

Hinter der Kirchenmauer spielen auf dem zarten jungen Rasen unter dem rötlichen Frühlingslaub laut und lustig einige Kinder. Vor dem Tore des großen Hauses, gegenüber der Kirche, steht ein alter Jude. Er blickt auf die Kinder und lächelt schwach in seinen silbernen Bart.

Es ist ein ganz besonderer Jude, offenbar ein zugereister. Er trägt einen langen, bis an die Fersen reichenden Rock und eine Samtmütze

mit hohem Rand. An seinen gelblichen Wangen baumeln von silbernen Haaren durchzogene schwarze Schläfenlocken. Seine Brauen sind aber ganz schwarz wie bei einem jungen Mann. Sein mageres Gesicht ist sehr schön. Die dunklen traurigen Augen fallen besonders auf. Ihre Trauer wird von dem milden, halb verborgenen Lächeln noch besonders unterstrichen. Groß und schlank, erinnert er an eine Zeichnung Liliens.

Man denkt sich unwillkürlich, wie furchtbar einsam er wohl in dieser großen Stadt ist und daß er irgendwo in der Ferne Enkelkinder zurückgelassen hat, die ebenso lustig und ausgelassen sind wie die Kinder hinter der Kirchenmauer.

Der alte Jude steckt eine Hand in die Rocktasche und holt eine Handvoll Bonbons in bunten Papierhüllen hervor; mit der anderen Hand streicht er sich den Bart. Er zieht die Brauen zusammen, auf sein Gesicht fällt ein dunkler Schatten. Es ist ja klar, daß er den Kindern die Bonbons geben möchte, aber Angst hat. Auf den Bänken vor der Kirche sitzen Frauen, — wer weiß, wie sie diese Freundlichkeit eines jener Menschen, von denen so viel Albernes und Böses erzählt wird, aufnehmen werden. Vielleicht sind auch schon die Kinder selbst vom Gifte durchseucht, das im kranken Blut der Erwachsenen entstanden ist.

Ohne das Lächeln der schönen Augen zu löschen, legt der wohlgestaltete Greis die Bonbons wieder in die Tasche.

Die Sonne blickt vom Himmel etwas verlegen auf die Kirche, die Kinder und den Juden herab.

Dieser Jude brachte mir einen anderen Juden und den Freund meiner Kindheit, Ssergejka Ssejemsaschko, in Erinnerung.

Ich war an die neun Jahre alt, Ssergejka um ein Jahr jünger, aber viel aufgeweckter als ich. Er war ein magerer, immer zerzauster, wie ein Kaulbarsch stachliger Junge mit schnellen Bewegungen, ein unruhiger Geist. Seine schnellen Augen hatten die wunderbare Fähigkeit, in der Welt allerlei seltsame und interessante „Witze“ zu entdecken: merkwürdig verkrüppelte oder komische Menschen, drollige Fliegen und Käfer, Vogelnester, junge und alte Katzen, seltsam schöne Gräser und Blüten. Er hatte den Instinkt eines begabten Erforschers von Lebenserscheinungen, und das Leben, das denen, die es lieben, immer gewogen ist, eröffnete vor ihm gnädig und freigebig die kleinen Geheimnisse, die dem Herzen und dem Verstand eines Kindes zugänglich sind.

Einmal sagte er mir mit großer Wichtigkeit:

„Was ich heute für einen Witz gesehen habe!“

Ich begann ihn auszufragen, im voraus überzeugt, daß Ssergejka etwas Ungewöhnliches gesehen hatte. Er kokettierte eine Weile mit seinem Geheimnis und quälte mich so lange, wieviel es bedurfte, um meine Neugier aufzupeitschen. Dann fragte er mich mit großer Wichtigkeit:

„Hast du schon einmal gesehen, wie ein Jude betet?“

Nein, das hatte ich noch nie gesehen.

„Komm mit, ich will es dir zeigen. Wir müssen aber zuerst in den Garten des Popen steigen, dann auf den Schuppen klettern; vom Dache des Schuppens kann man in ein Fenster schauen — fein betet er!“

Wir begaben uns sofort in den Graben, an den der Zaun des Popengartens grenzte, schlichen durch den Garten und kletterten unter Beobachtung aller Vorsichtsmaßregeln, die das Heil unserer Ohren erheischte, auf das Dach: wir wußten schon, daß der Hausknecht des Popen die Ohren der Erforscher fremder Gärten mit großem Geschick und äußerst schmerzhaft zu behandeln verstand.

Vom Dache aus konnten wir das Fenster eines alten hölzernen Hauses, das einer Badestube glich, sehen. Hinter dem Fenster stand in einem halbdunklen Zimmerchen ein kleiner buckliger Jude. Er war in einen weiten gestreiften Mantel gehüllt, an seiner Stirne war ein kleines schwarzes Kästchen befestigt, und sein Arm mit einem Riemen umwickelt. Er schwankte wie ein Halm im Winde hin und her und murmelte und sang etwas unsagbar Trauriges.

Nachdem ich ihm eine Weile zugehört hatte, fühlte ich mich etwas angeödet und fragte Ssergejka:

„Warum ist er so?“

„Weil er ein Sünder ist!“ antwortete Ssergejka überzeugt. „Sie sind alle Sünder, wir aber sind Gerechte.“

Der von Ssergejka entdeckte „Witz“ gefiel mir ganz und gar nicht. Die traurigen Aufschreie des Sünders machten mich trübsinnig. Ich wollte meinen Freund hereinlegen und richtete an ihn die tückische Frage:

„Bist du auch ein Gerechter?“

Er entgegnete ruhig:

„Gewiß.“

„Warum stiehlst du dann beim Popen Äpfel?“ fragte ich noch tückischer. Ssergejka blickte mich aber erstaunt an und sagte:

„Du stiehlst ja auch!“

Tröstend fügte er hinzu:

„Äpfel machen nicht viel aus! In den Gärten darf man stehlen, denn ein Garten ist kein Haus. Nur in den Häusern darf man nicht stehlen?“

„Warum?“ fragte ich, als ich sah, daß ich den Freund weder widerlegen, noch stutzig machen konnte.

„Was heißt, warum? Weil das Haus von einem Dache bedeckt ist, der Garten ist aber nicht bedeckt. An den Häusern sind auch Türen. . . . Was von einem Dache bedeckt ist, das darf man nicht anrühren. . . . Schweig lieber!“

Der Jude begann schneller hin und her zu schaukeln und lauter und jammervoller zu singen. Er erinnerte an einen Vogel, der in einem finsteren Bauer hin und her flattert.

Ssergejka zog die Stirne kraus und flüsterte:

„Wie der sich quält!"

Ich wollte nicht schweigen und fragte, mit meinem Freund und seinem „Witz" unzufrieden:

„Warum hast du mich durch den Popengarten geführt? Wir konnten ja auch durch den leeren Bauplatz herkommen. . . ."

Er antwortete:

„So ist es schrecklicher! Wenn der Hausknecht uns gesehen hätte, so wäre er uns nachgelaufen. . . ."

Er stieß mich in die Seite und flüsterte hastig:

„Weißt du was? Ich gehe hin, pflücke beim Popen Äpfel und lege sie ihm aufs Fensterbrett. Soll er nur essen."

Ich entgegnete:

„Er hat doch sicher keine Zähne."

„Das macht nichts: er kann sie backen und essen. . . . Er ist so arm."

Klein und flink wie ein Mäuschen purzelte er vom Dach in den Popengarten, und im nächsten Augenblick schon hörte ich die Äste der Apfelbäume rauschen und die von Würmern angenagten Äpfel auf die trockene Erde fallen.

Nun ist Ssergejka schon wieder auf dem Dach, seine Jacke ist vorne vollgestopft, er holt mit beiden Händen die Äpfel aus dem Busen und sagt:

„Es sind an die zwanzig, die Hälfte kriegt er. Klettern wir jetzt hinüber."

Wir stiegen in den schmalen, mit Unkraut bewachsenen Durchgang zwischen dem Schuppen und der gekrümmten Wand des Häuschens. Ssergejka schlich leise vor das Fenster und begann die Äpfel schnell auf das Fensterbrett zu legen. Plötzlich sprang er wie verbrüht zur Seite und flüsterte mir zu:

„Laß uns laufen: er hat's gesehen!"

Hinter der Hausecke blieben wir stehen. Ssergejka lauschte und sagte:

„Es ist nichts, er läuft uns nicht nach. Er hat vor mir Angst bekommen."

„Warum bist du dann weggelaufen?"

„Auch ich war erschrocken. Wie er mich ansah. . . . Ich habe solche Angst vor Buckligen!"

Ich kam aus unserem Versteck hervor: im Fenster stand ein kleiner grauhaariger Jude mit kleinem Kindergesicht und schwarzen Augen. Er hatte auf seiner dunklen kindlichen Hand einen hellgrünen Apfel liegen und blickte ihn mit seltsam heiterem Lächeln an, vor dem alle Runzeln seines Gesichts zitterten und in der heißen Julisonne glänzten.

Umschau und Literaturblatt werden in der nächsten Nummer fortgesetzt werden

Bücherschau

Otto Abeles. „Jüdische Flüchtlinge“. Skizzen und Gestalten. R. Löwit, Verlag. Wien-Berlin 1918. Preis geb. 3 M.

S. J. Agnon. „Und das Krumme wird gerade“. Aus dem Hebräischen von Max Strauß. Jüdischer Verlag. Berlin 1918. Preis geb. 4,50 M.

Mary Autin. „Vom Ghetto ins Land der Verheißung“. Verlag von Robert Lutz, Stuttgart.

Blau-Weiß. Liederbuch. Hrsg. von der Bundesleitung des Blau-Weiß. Musikalisch bearbeitet von Leo Kopf. 2. völlig umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. Jüdischer Verlag. Berlin 1918. Preis geb. 2,50 M.

Lujo Brentano. „Ist das ‚System Brentano‘ zusammengebrochen?“ Erich Reiß, Verlag. Berlin 1918. Preis geh. 2,80 M.

Dr. M. Cahn. „Die religiösen Strömungen in der zeitgenössischen Judenheit“. Verlag von Sänger & Friedberg, Frankfurt a. M. 1912.

Franz Carl Endres. „Türkische Frauen“. Verlag von Arthur Hertz, München 1916. Preis geh. 3,50 M.

Prof. Dr. A. Feilchenfeld. „Grundzüge der jüdischen Geschichte in nachbiblischer Zeit“. Verlag L. Lamm. Berlin 1918. Preis geb. 7,50 M.

Prof. W. Foerster. „Die internationale Wirksamkeit des Judentums in der Vergangenheit und in der Zukunft“. Verlag von Otto Hendel, Halle a. d. S. Preis geh. 0,25 M.

Dr. Friedrich Hertz. „Rasse und Kultur“. 2. Aufl. Alfred Körner Verlag in Leipzig 1915. Preis geh. 6 M.

Isaac Herzberg. „Mein Judentum“. Verlag von M. W. Kaufmann, Leipzig 1918. Preis geh. 1,20 M.

Eugen Hoeflich. „Der Weg in das Land“. R. Löwit Verlag. Wien und Berlin 1918. Preis geb. 3 M.

„Jiskor.“ „Ein Buch des Gedenkens an gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel“. Mit einem Geleitwort von Martin Buber. Jüdischer Verlag. Berlin 1918. Preis geb. 6,50 M.

„Jiskor.“ Verlag „Bet-Am“ in Lodz (Jiddisch).

„Jüdisches Jahrbuch für die Schweiz für das Jahr 1918/19“. Verlag des jüdischen Jahrbuches. Luzern 1918. Preis brosch. 3 Frs.

H. Kadisch. „Die Juden und die österreichische Verfassungsrevision“. Verlag von Dr. W. Berkelhammer („Moriah“). Wien 1918.

Kastein. „Logus und Pan“. R. Löwit Verlag. Wien-Berlin. Preis geb. 3,50 M.

Dr. S. Katzenelbogen. „L’Emigration Juive“. Brüssel 1918.

Dr. J. Reichert. „Aus Deutschlands Waffenschmiede“. Reichsverlag Hermann Kalkoff. Berlin 1918.

Dr. Max Rosenfeld. „Die polnische Judenfrage. Problem und Lösung“. R. Lowit, Verlag. Wien-Berlin 1918. Preis geb. 8 M.

„Sabbathgedanken für jüdische Soldaten“. Herausgegeben von den Feldrabbinern des Westheeres. Verlag von M. W. Kaufmann. Leipzig 1918. Preis geh. 1 M.

A. Schechter. „Palästina, seine Geschichte und Kultur“. Verlag L. Lamm. Berlin 1918. Preis geb. 4 M.

William Stern. „Die menschliche Persönlichkeit“. J. A. Barth, Leipzig 1918. Preis geb. 14 M.

Hermann Sternbach. „Sommerfeier“. Verlag Weckruf in Weimar 1918. Preis brosch. 2 M.

Tätiger Geist. Zweites der Zieljahrbücher. Hrsg. von Kurt Hiller, Doppelband 1917/18. Der Neue Geist Verlag. Leipzig 1918. Preis geb. 6 M.

Dr. Josef Tenenbaum. „Zydowskie problemy gospodarcze w Galicyi“. Nakladan Dr. W. Berkelhammera („Moriah“). Wieden 1918.

Davis Trietsch. „Jüdische Emigration und Kolonisation“. Orient-Verlag. Berlin 1917.

von Curt Trützschler & Falkenstein. „Die Entscheidung der Juden“. Verlag von Carl Bindernagel. Friedberg in Hessen 1918.

R. Wilbrandt. „Karl Marx“. Versuch einer Einführung. Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1918. Preis geb. 1,50 M.

Prof. Dr. Eugen Wolke. „Selbstmord oder neues Leben“. Orania-Verlag, Oranienburg 1918. Preis brosch. 1 M.

Verantwortlich für die Schriftleitung und für den Verlag: Martin Goetz, Berlin-Charlottenburg
Nachdruck der Beiträge den Tageszeitungen mit genauer Quellenangabe gestattet
Gedruckt bei Julius Sittenfeld, Hofbuchdrucker., Berlin W





